
King Saud University 1957

٢١٤ الصامرة شرح المسابرة ، تأليف ابن ابى شريف ،
م٠ ش محمد بن محمد - ٩٠٦هـ خط القرن العاشر
الهجرى تقديرا .
١٥٩ ق ٢١ س ١٣٫٥×٧٫٥ سم
نسخه جيده ، خطها نسخ نفيس، طبع.
٩٥٣ الازهريه ٣ : ٣١٢ الاوقاف العامه
٢ : ١٩٦، ٢٤٧
١- اصول الدين . أ- المؤلف . ب- تاريخ
النسخ . ج- شرح المسابره .

٢٤

كتاب شرح المسايرة في العقايد
المنجية في الاخرة وهو
المسمى بكتاب المسامرة
على المسايرة
المتن للكمال ابن الهمام
والشرح للكمال
ابن ابي الشريف
محمد اجل الكاملين في درج التحقيق والتدقيق
لاصول الدين اعلم العلماء واعظم مهدي العلمين
نفع الله تبارك وتعالى امين

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ورقم
سطورها رسائل معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده وصلى
وسلم على افضل من حباه بمزيده محمد المصطفى واله واحبائه
القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابعي سننه وجماعة صحابته
في تقويم العقائد وتسديده وبعد فهذا توضيح لكتاب
المسايرة في العقائد المنجية في الاخرة تأليف شيخنا الامام
العلامة اوحد علماء مصره وواسطة عقد محققي عصره كمال
الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير
بابن الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام وبواه
مولاه مبوأ صدق في دار السلام قصدت فيه تقريب معانيه
وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائلا
من الله سبحانه النفع به لي ولمن قرأه او رقمه ولمن فهمه
بعد ان فهمه انه تعالى ولي كل نعمة وبه العون والتوفيق
والعصمة قال المولف رحمه الله ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء باسلوب
الكتاب المجيد وعملا بروايات حديث الابتداء اكلها ففي رواية
لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل اليوم والليلة كل كلام
لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان وعيره
كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله اقطع وفي رواية للامام
احمد في مسنده كل امر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو ابتر

او قال اقطع هكذا اورده في المسند على التردد وفي رواية
اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي واداب
السامع كل امر ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع
وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منهما لان الابتداء
بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ
الحمد لله فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من
هذين اللفظين واما الحمد لله من جملة المبتدأ وببسم الله الرحمن
الرحيم فالعمل بروايتيهما معا متعذر اجيب بوجهين احدهما
ان الابتداء المحمول على العرفي الذي يعتبر ممتدا الا الحقيقي
فالكتاب العزيز مبدأ اه عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها
بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدأها الخطبة التي هي البسملة
والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني ان المراد
الابتداء اعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة
وبالحمد بالاضافة الى ما بعده وقد اجيب بغير ذلك مما لا يطيل
به لما فيه من دقة وتكلف والباء في بسم الله متعلقة بمحذوف تقديره
بنا باسم الله اولف هذا الكتاب والباء للملابسة على جهة التبرك
فيكون المعنى متبركا باسم الله اولف او اضع فيكون التبرك
في تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدائه خاصة فلذلك
كان اولى من تقدير ابتدي والله علم للذات الواجب الوجود
المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار
الارتجال والاشتقاق وهم هو وعلى تقدير الاشتقاق الاسم ومباحثه

شروح الاسما الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام ث
والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة واصل
معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان
على من رق له وهذا في حق الله تعالى محال ورحمته للعباد اما
اراده الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية
واما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحمد الله
تعالى هو الثنا عليه بصفاته وافعاله واما تعريف مطلق الحمد
بانه الوصف بالجميل الاختياري او بانه الثنا باللسان على الجميل
الاختياري فانه لا يتناول الثنا على الله تعالى بصفات ذاته
لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث
وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر
واللام في الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف وكونها
للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام في لله يصح كونها للاختصاص
وكونها للاستحقاق فالتقادير اربعة وعلى كل منها فالعبارة
دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد اما على الاستغراق
فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص به تعالى او مستحق
له واما على الجنس فبالالتزام لان المعنى ان جنس المحامد مختص به
تعالى او مستحق له لا فرد منها لغيره لو كان الجنس ثابتا له في
ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف لمدلول الحمد
لله ثم ويلزمه ان لا يثبت ان جملة الحمد اخبارية لفظا ومعنى
وكونها انشائية بمعنى ان قايل الحمد لله منشي للثنا على الله سبحانه

بمعناها

بمعناها وهو ان كل حمد مختص به او مستحق له تعالى معنى لغوي
لا ينافي كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشا المقابل
للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف رحمه الله براعة الاستهلال
بالاشارة الى معظم المقاصد من الذات الواجب الوجود بقوله
لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله **بارى الامم**
اي المخترع والبارئ المنشي وقيل الخالق خلقا بريا من التفاوت
والتنافر اي منشي انواع الحيوان او خالقها قال تعالى وما من
دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منشي نوع
الانسان امة بعد امة او خالقهم كذلك خلقا بريا مما ذكر
والامة تطلق لمعان واللايق منها هنا الجماعة وقد يخص بالجماعة
الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعايهم الى الاسلام
يسمون امة الدعوة فان آمنوا او جماعة منهم سموا الموصوف امة
الملة **ومولي النعم** اي مانح الامور المنعم بها عموما من الايجاد
والامداد بالبقا من السمع والبصر وساير القوى الظاهرة والباطنة
وكفاية المهمات ودفع الملمات وخصوصا من سعة الرزق
ونفاذ الامر والنهي والرفعة وغيرها **الذي لا راد لما حكم**
اي بحكمه او لما قضى بوقوعه او بعدم وقوعه **ولا مانع لما اعطى**
وقسم لان كل شي في قبضته ومصرف على حسب مشيته اذ هو المالك
لكل شي سبحانه **المتفرد في وجوده بالقدم** وسيأتي بيان معناه
واعلم انه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتفرد [illegible]
التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع ان الا[illegible] تفيد

على المرجح وهو قول الاشعري ولم يرد بذلك سمع وان ورد اصلها
كالواحد او الاحد او ما بمعناه نحو القدوس بالنسبة الى المتقدس
وجنسية فاطلاقها اما على قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو انه
يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا
وان لم يرد به سمع او على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من
جواز الاطلاق دون توقيف في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم
لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما تعين
مراجعته من حاشية شرح العقايد وفي قوله الحاكم على من سواه
بالفناء والعدم تنبيه على انه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقا
ايضا وفي قوله ثم يعيدهم بعد افنايهم لفصل القضاء بينهم فيأخذ
للمظلوم ممن ظلم اي ممن ظلمه تنبيه على ان من الحكمة في الاعادة فصل
القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهايم
لهذا التناصف وفي قوله ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم
تعالى وجرى به القلم من عملها وجزايه ويتداركه بعفوه
من شاء ومن شاء منه انتقم جري على مذهب اهل السنة والجماعة
من ان كلا من العمل وجزايه راجع الى المشية الالهية فلو شاء تعالى
لما اثاب الطايع ولا اوجد منه طاعة وان العاصي في المشية
ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما
وسياتي ذلك في محله له الامر كله لا يسال عما يفعل واحكم
اي حكم به او اورد من الحكم في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته
او عما الحكمة من ذلك وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شي

نفيا

٣

نفيا لمذهب الاعتزال والصلاة وهي من الله تعالى الرحمة
خص الانبيا من بين ساير البشر بالافراد بالدعا بالرحمة
بلفظ الصلاة تعظيما لهم والسلام وهو تحية بمعنا الدعا بالسلامة
على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الانس
والجن ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغنا بهذا
الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف
حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية في انه المخصوص
بسيادة ولد ادم ولا في انه المخصوص بالبعث الى الانس والجن
كافة بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العايد نفعها
الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفايدة
على مثمر ومفيد كما هو مذهب اهل السنة لا انها باعثة على
شرعيتها كما يميل اليهم كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بان
افعاله تعالى تعليل بالاغراض اي الغرض ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله وهو متعال عن ان يبعثه شي على شي صلى الله عليه وعلى
آله وصحبه معادن الفخار والكرم الجود وهو افاده ما ينبغي
لا لغرض كون الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لان الصلاة الاولى
واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية
واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا للامر المؤكد بالصلاة
عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره والآل اما اصله كما
اقتصر عليه في الكشاف اوهو من آل الى كذا يؤول اذا رجع اليه
بقرابة او راي او غيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض

بنفع العا
الحكاية
التي يتعلق
بها

المتاخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رضي الله تعالى عنه
بلفظ الآل مؤمني بني هاشم والمطلب بني عبد مناف منه بين سائر
اهله او من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين في
الفقهيات في قسم الفيء والغنيمة وقيل آله اهله الادنون
وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بني عبد شمس
وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بني المطلب في القرب
منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي
وهو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام
وان تخللت ردة وقوله ما اضاء نجم وافل اي غاب وهطل
غيث اي تتابع نزوله وانسجم اي سال مقصوده به
تابيد الصلوة بمدة بقاء الدنيا لان زوال كل من الاضاءة
والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضا
مدتها ويحتمل ان يراد [illegible] التابيد بقوله ما اضاء نجم وافل
ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر ذلك
وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال وسلم تسليما امتثالا لقوله
تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما وبعد فان هي الفا
اما على توهم اما واما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو
عوض عنها وهذا شروع في بيان سبب تاليف الكتاب وهو
بعض الفقراء من الاخوان في الله تعالى كان قد شرع في قراءة
الرسالة القدسية للامام الحجة حجة الاسلام ابي حامد
محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي تغمده الله تعالى

برحمته واسكنه دار كرامته وهي الرسالة التي كتبها لاهل
القدس مفردة ثم اودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثاني
من كتب الاحيا الاربعين فلما درسها القاري المشار اليه
احب ان اختصرها واحببت انا ايضا ذلك فشرعت على هذا
القصد يعني قصد الاختصار ثم استمر عليه الاخ ورفيقي
من الاصل ومما كتبته وتعرض للخاطر استحسان زيادات
على ما في الرسالة المشار اليها اداني الذي يريني اي يخلق لي الروية
القلبية التي هي الراي ان ذكرها اي تلك الزيادات مهم لقاصد
تحرير العقائد وانه تتميم لطالب الغرض كذا في النسخ ولعله
لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتاخير اي طالب تحرير العقائد
او طالب اختصار الرسالة فلم يزل هذا الاستحسان او المتحصل اختصار
يزداد حتى خرج التاليف عن القصد الاول وهو قصد الا
المجرد فلم يبق الا انا باستقلاله لكثرة زياداته غير انه يساير
اي يساير كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية في تراجمه
بحسن ترتيبها وبديع اسلوبها وزدت عليها اي على التراجم المشار
اليها خاتمة بعدها وتقدمة في صدر الركن الاول وربما
اوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة كما صنع في تراجم
الركن الثاني اختصارا وتقريبا وبالغت في توضيحه وتسهيله
اذ لم اضعه الا ليسهل اي ليكون سهلا على الاوساط والمبتدي
ليعم نفعه وها هو ذا والله سبحانه لا سواه اسال ان ينفعني به
في الاخرة وينفع به من قراه في الاخرة فان النفع فيها هو المطلب الاعلى

والمقصد الاهم انه تعالى المولى لكل جميل المنعم به وهو حسبي
اي يكفيني وكافي وهو نعم الوكيل سبحانه وسميته كتاب المسايل
في العقايد المنجية في الاخرة لانه سايق كتاب الامام الغزالي
بمعنى انه توجه بها وان خالف ترتيبه في بعضها والمسايق في الاصل
مفاعله من السير وهي ان تسير الدابتان متحاذيين اطلق هنا مجازا
على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه وينحصر كتاب
المسايل بعد المقدمه اي ينحصر ما عدا المقدمه منه في اربعة
اركان معقوده للكلام في معرفه الذات والصفات والافعال
وصدق الرسول وخاتمه معقوده للكلام في الايمان والاسلام
وما يتصل بهما ووضعها عقب الاركان الاربعه ماخوذ من
الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحيا فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرساله القدسيه الركن
الاول معقود للكلام في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود
للكلام في صفاته تعالى الركن الثالث معقود للكلام في افعاله
تعالى الركن الرابع معقود للكلام في صدق الرسول صلى الله عليه
وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن الاول في معرفه الله تعالى
وينحصر في عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه
وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر
على مكان وانه مرئي وانه واحد المقدمة في تعريف الفن
اي فن علم العقايد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ومسائله ولما كانت
مقدمة للكلام التفصيلي في الفن احرزها الى هذا المحل ليعقبها

الشروع

الشروع في الكلام التفصيلي بهو محلها وما قبلها انما هو كلام
في ترتيب الكتاب والكلام اي الفن المسمى بالكلام هو معرفه
النفس ما عليها من العقايد المنسوبه الى دين الاسلام عن
الادله علما اي من جهة كون تلك المعرفه علما في اكثر العقايد
وظنا في البعض منها وهذا التعريف ماخوذ من قول ابي حنيفه
رضي الله عنه الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها غير ان
ابا حنيفه رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو
علم الاحكام الشرعيه الفرعيه وللفقه الاكبر وهو العلم
بالاحكام الشرعيه الاصليه اي الاعتقاديه والمصنف قصر
تعريف الثاني فقط فاسقط قوله ما لها لان القصد به ادخال
معرفه اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من
مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفه وجوب الواجبات
الفرعية وتحريم المحرمات الفرعيه فاخرجها بقوله من
العقايد المنسوبة الى دين الاسلام ثم ان كان المراد بما عليها
ما طلب طلبا جازما اي ما هو واجب او محرم عليها فخرج
به معرفه ندب المندوبات وكراهة المكروهات وان
كان المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما او غير
جازم فتخرج معرفه الندب والكراهة ايضا بقوله من
العقايد لمعرفه مسايل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري
وما يجب له وما يمتنع عليه عن ادلتها فرض عين على كل مكلف
احترازا عن المعرفه فانه انما تفيد مطلوبا تصوريا وقوله

عن الادله متعلق بقوله معرفه ما ذكر الناشئه عن الادله وهو
صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد واعلم ان اشتغال النفس
في المعاني انتقال بالقصد ويسمى الفكر وقد يكون لطلب علم او ظن
فيسمى نظرا وقد يكون لا للفكر ومنه اكثر حديث النفس فيجب النظر
ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الامام الرازي والامدي
والمراد النظر بدليل اجمالي اما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه
من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض
كفايه في حق المتاهلين له واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وعلى هذا يحمل
نهي الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام **وتعيين محال**
وجوب العلم كمعرفته تعالى معرفة **صفاته الذاتيه و** محال وجوب
الظن كبعض شروط النبوه وكيفية اعادة المعدوم والسوال
في القبر انما يستفاد **من خارج** لا من التعريف فقوله وتعيين مبتدا وكيفيته
خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك
احوال او نعوت وقوله كبعض شروط النبوه يشير به الى الذكوره
فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى انها
غير شرط كما سنذكره في محله ان شاء الله تعالى والادله من الجانبين
ظنيه واما كيفية اعادة المعدوم فسيعرف في محلها انها ظنيه
وههنا بحث وهو ان يقال لك ان تمنع وجوب اعتقاد اشتراط
الذكوره في النبي وتفصيل كيفية الاعاده حتى لو لقي العبد
ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما اشبههما

لم يتوجه

لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالانبيا هو ان
من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بانه بعينه نبي ومن لم
يثبت بعينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان
بالاعاده هو اعتقاد ان الله تعالى يحيي الموتى ويبعثهم للجزا
وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم فهاتان
المسئلتان وما اشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله
في التعريف بقوله وظنا في البعض وقد نبه حجة الاسلام
في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في اشباههما
من المسايل وبالله التوفيق واما السوال فليس من الظنيات
لان ادلته متواتره معنى والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقدير
ارادة الكيفيه فالقدر المشترك من الكيفيات متواتر معنى
وهو ان المسول عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم
فحينئذ فالاولى ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بانه العلم
بالعقايد الدينيه عن الادله اليقينيه وقوله **والحاصل**
منها ثانيا اي ايراد على التعريف وجواب عنه اما الايراد
فهو انه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقايد **معادا**
اي مرة ثانيه **من اعادة النظر** في الدليل فانه معدود من
علم الكلام مع انه ليس معرفه انما هو تذكر لما سبق معرفته
حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت
المعرفه عنه من قبل فالتعريف غير جامع واما الجواب فهو منع
ان الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا

انما يعد منه باعتبار حصوله اولا اذ هو المعرفة واما باعتبار
حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو من حيث هو كذلك
اي من حيث انه معاد داخل من حيث حصوله الاول من النظر
في الدليل اولا وهي اي مدة الحيثية حيثية ثابتة له وان اتصف
بكونه معادا ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه ان الذي يعترض به
على التعريف هو المعاد لاعادة النظر دون نسيان اذ ما
كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول
ولذلك النظر بحيث احتيج الي الاكتساب باستيناف نظر اخر
فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه
الحيثية ايضا ولا اعتراض به على التعريف وقد اورد على التعريف
ايضا انه لا يتناول مباحث الامامة مع انها من علم الكلام
لذكرها في كتبه واجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام
وقد اشار المصنف الي هذا الايراد وجوابه بقوله ومباحث
الامامة ليست منه بل هي من المتممات وبيان ذلك ان مباحث
الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض
الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل
بيانها كتب الفروع وهي مسطورون فيها وانما كانت متممة في علم
الكلام لانه لما شاعت في الامامة من اهل البدع اعتقادات فاسدة
مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح في الخلفا
الراشدين رضوان الله عليهم ادرجت في علم الكلام لشدة الاعتنا
بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لغاية علم الكلام على ان بعضهم ادرج

في تعريفه الكلام فقال هو البحث عن احوال الصانع تعالى والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها ان من جملتها
ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد ان ترتيبهم
في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما ستبينه في محله ان شاء الله تعالى
وفي الاتيان بعن في قوله من المتممات تنبيه على ان في علم الكلام
الذي يبحث فيه عن احواله الذاتية من المتممات غيرها كالكلام في
التوبة لانه من مباحث الفروع ايضا وموضوعه اي موضوع علم الكلام
الذي يبحث فيه عن احواله الذاتية ومنها توحد جهة وحدته
التي باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن ساير العلوم هو المعلومات
التي يحمل عليها ما اي شي تصير معه عقيدة دينية او مبدا لذلك
فانه يبحث فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم والوحدة والعلم
والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد
والجسمية ونحوها وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار
والتركب من الاجزا وقبول الفنا ونحوها وكل ذلك بحث عن
احوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم او الباري تعالى
واحد او عليم او نحوها او الجسم حادث او اعادته بعد فنائه
حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل
الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار
معه مبدا العقيدة دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره
الي الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد

ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينيه لانه بعنا ولد محمولات مسايله فانها معلومات له
وحيثيه تعلق اثبات العقايد الدينيه معتبره فيها واعلم
ان اللايق تسميه ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات
لا احوال لانها الحال بالحول والاستحاله ونحوهما على الباري
تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها
في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريفه الموضوع
الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما
يبحث في ذلك العلم عن احواله الذاتيه اي التي تلحقه لذاته
او لجزئه او لخارج عنه مساو له وبينوا ان من موضوع
علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن احوالها من حيث تعلقها
بالعقايد الدينيه على ما مر واما مسايله فهي القضايا
النظريه الشرعيه الاعتقاديه واما غايته فهي ان يصير
الايمان والتصديق بالاحكام الشرعيه محكما الاصل الاول
العلم بوجوده تعالى واول ما يستضا به من الانوار ويسلك
من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القران فليس بعد بيان الله
بيان وقد ارشد سبحانه اليه اي الى وجوده تعالى بايات
نحو قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما
انزل الله من السما من ما فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها
من كل دابه وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض

لايات

لايات الايه ونحو قوله تعالى افرايتم ما تمنون أانتم تخلقونه
ام نحن الخالقون وقوله تعالى افرايتم ما تحرثون أانتم تزرعونه
ام نحن الزارعون لو نشا لجعلناه حطاما اي متحطما وهو
المتكسر ليبسه وقوله تعالى افرايتم الما الذي تشربون
أانتم انزلتموه من المزن اي السحاب ام نحن المنزلون لو نشا
جعلناه اجاجا اي شديد الملوحه لا يمكن ذوقه وقوله تعالى
افرايتم النار التي تورون أانتم انشاتم شجرتها ام نحن
المنشئون فمن ادار نظره في عجايب هذه المذكورات من
خلق الارضين والسموات وبدايع فطرة الحيوان والنبات
وساير ما اشتملت عليه الايات اضطره ذلك الى الحكم بان
هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغني
كل منها عن صانع اوجده من العدم وحكيم رتبه على قانون
اودع فيه فنونا من الحكم وعلى هذا درجت كل العقلا الا من
لا عبرة بمكابرته وانما لغوا بالاشراك حيث دعوا مع الله
الها اخر ونسبه اي وبنسبه بعض الحوادث الى غيره تعالى
وبانكاره اي وبانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث
والحيا والموت ومثل الذين اشركوا بقوله كالمجوس بالنسبه
الى النار حيث عبدوها ندعوها الها اخر تعالى الله عن ذلك والوثنيه
بالاصنام اي بسببها فانهم عبدوها والصابيه بالكواكب
اي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله واما
نسبه بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى

الهرمز والوثنيون ينسبون بعض الانا والى الاصنام
كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا
بسوء والصابيون ينسبون بعض الانا والى الكواكب تعالى
الله عما يشركون واعترف الكل بان خلق السموات والارض
والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا اي الاعتراف
بما ذكر كان نابتا في فطرهم من مبدا خلقهم قد جبلت عليه
عقولهم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر
الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر
الناس لا يعلمون ولذا اي لكون الاعتراف بما ذكر نابتا
في فطرهم كان المسموع من الانبيا المبعوثين عليهم الصلاة
والسلام دعوة الخلق الى التوحيد والمراد به هنا اعتقاد
عدم الشريك في الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق
العبادة وخلق الاجسام بدليل انه بين التوحيد بقوله
شهادة ان لا اله الا الله دون ان تشهدوا ان للخلق الها
لما مر من ان ذلك كان نابتا في فطرهم ففي فطرة الانسان وشهادة
ايات القران ما يغني عن اقامة البرهان ولكن قد رتب
العلما النظار على سبيل الاستظهار لاثباته اي لاثبات
وجود البارى تعالى بدليل العقل مقدمتين فاقتفاهم
حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم العالم
اي ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث والحادث

وهو

وهو ما كان معدوما ثم وجد اي الممكن لا يستغني عن سبب
يحدثه اي يرجح وجوده على عدمه اما المقدمة الثانية
وهي قولهم الحادث لا يستغني عن سبب يحدثه فضرورية ومعلوم
ان الضروري لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه وقد نبه
عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما
قبله اي ما قبل ذلك الوقت من الاوقات ودون ما بعده
منها مفتقر بالضرورة الى المخصص لان كلا من تقدمه على
ذلك الوقت وتاخره عنه ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد من
مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتاخره عنه
لان الترجح من غير مرجح محال واما المقدمة الاولى وهي
قولهم العالم حادث فاعلم اولا ان العالم كما سياتي جواهر
واعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى
محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر
بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما
في اللغة بمعنى وان كان الجسم اخص من الجوهر اصطلاحا لانه
المؤلف من جوهرين او اكثر على الخلاف في اقل ما يتركب منه
الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف
وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم ان المصنف قد استدل كغيره
لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها
بوجهين نبه على الاول منهما بقوله فالاعراض ظاهرة الافتقار
اي الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده

كاسيو ونبه على الثاني منهما مع تضمنه حدوث الاجسام
بقوله ومن ابضا قائمة بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا
ثبت حدوثه ثبت حدوثها لتوقف وجودها على وجوده
ويدل على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه ثلاث
دعاو اما الاولى وهي ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فقطعي
لان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل ناكبا ولمتن
الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام الماخوذ معناها من الرسالة
النظامية لشيخه امام الحرمين واما الدعوى الثانية وهي ان الحركة
والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين اشار
الى الاول منهما بقوله لما شوهد من تعاقبهما اي لكون كل منهما
يعقب الاخر اي يخلفه في محله عند ذهابه ومن انقضائهما
اي ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الاخر شاهد
فيه اي في ذلك التعاقب والانقضا حدوث كل منهما بعد عدم
وما لم يشاهد من الاجسام الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز
عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها وقوله وغيرها يغني عن قوله
مثلا والعكس وكذا يجوز عقلا قلب اي قلب الجبل المدلول
عليه بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة او نحاس او حديد
وتجويز اي تجويز ما ذكر من الحركة والقلب تجويز عروض
الحوادث على محلها ومحل الحوادث حادث على ما بين في
اثبات الدعوى الثالثة واشار الى الطريق الثاني بقوله

ولان السابق فقوله ولان عطف على قوله فما شوهد اه
التقدير واما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلان ما
شوهد الى السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما بين
في وجوب بقاء الباري جل ذكره في الاصل الثالث من ان وجود
القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها وتجويز طريان الضد على
محل هو تجويز العدم على ضده الذي كان بذلك المحل او لا
ضرورة ان الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور
باعتبار النظر الى الضد الطاري تجويز الطريان وبالنظر الى
ضده هو تجويز العدم عليه عند الضد والاولى ان تجويز الطريان
يستلزم تجويز العدم لا انه هو واما الدعوى الثالثة وهي
ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلو لم يكن اي فدليلها انه
لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها
مترتبة كما يقوله الفلاسفة في دورات الافلاك اي حركاتها
اليومية فلا ينقضي ما لا اول له من الحوادث لتنتهي النوبة
الى وجود الحادث الخاص لان الحركة اليومية المعينة مشروط
وجودها بانقضا ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة
بمثل ذلك وهلم جرا وانقضا ما لا اول له محال لانك
اذا لاحظت الحادثة الحاضرة ثم انتقلت الى ما قبله فلا
حظته وهلم جرا على الترتيب لم تنته الى نهاية ودخول
ما لا نهاية له من الحوادث في الوجود محال والا اي وان لم
يكن ما ذكرنا من عدم افضائك الى نهاية لكان لها بي

لتلك الحوادث اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث
الحاضر محال على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو وجود
حوادث لا اول لها لكنه اي الحادث الحاضر ثابت ضرورة
فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها واذا انتفى اي
فلانتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى ملزومه وهو كون
ما لا يخلوا عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار اليه بقوله
فما لا يخلوا عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك نقول في اثبات
حدوث العالم هذا العالم لا يخلوا عن الحوادث وما لا يخلوا
عن الحوادث حادث فهذا العالم حادث واذا ثبت حدوثه
كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة كما قدمه في
صدر الاستدلال وذلك الموجد هو سبحانه المعنى اي
المقصود بالاسم الذي هو الله فكلمة الجلالة اسم للذات
الواجب الوجود المستجمع بجميع صفات الكمال الذي يستند اليه
ايجاد كل موجود واسم للحقيقة العظمى وتعين الغيوبية المتلازمة
لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل
الانفصال بوجه وما في الاركان الثلاثة الاولى من هذا
الكتاب واصله كما لسوح لمن العيان الاصل الثاني ايضا
ان الباري تعالى قديم لا اول له اي لم يسبق وجوده عدم
وهذا التفسير للقديم ينبه على ان القدم في حق الله تعالى
بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مفتتح لا بمعنى تطاول
الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون

القديم

القديم وليس القدم معنى زايدا على الذات قال حجة
الاسلام في الاقتصاد وليس تحت لفظ القديم اعني في حق الله
تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظنن ان
القدم معنى زايد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك
المعنى ايضا قديم بقدم زايد عليه ويتسلسل الى غير نهاية
انتهى واستدل على اثبات صفة القدم بقوله لانه لو كان
حادثا افتقر الى محدث ننقل الكلام الى ذلك المحدث
فان كان قديما فهو المراد بالله اي فهو مسمى كلمة الجلالة
والا اي وان لم يكن قديما كان حادثا ونقلنا الكلام الى
محدثه وهكذا فاما ان تتسلسل لا الى نهاية فيلزم عدم حصول
حادث منها اصلا كما ذكرناه في الاصل السابق من ان المحال
هو وجود حوادث لا اول لها يستلزم استحالة وجود الحادث
الحاضر وهو خلاف المعلوم دون بل اللزوم هنا باولى اي
بطريق هو اولى مما ذكرناه اي من الطريق الذي ذكرناه في
استلزام حوادث لا اول لها استحالة وجود الحوادث
الحاضر لان هذا الترتيب على اي ترتب معلول على علة فكل
مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها غير ان ايجاد كل للاخر
الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث
وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على طريقة
الفلاسفة وهي ان العلة توجب المعلول وذلك الطريق
المذكور في حوادث لا اول لها لم يعترض فيه غير مجرد ترتيب

تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليها الا ان حصول الحوادث ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب ان ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا اول له ولا نريد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد الذي لا اول له تعالى وتقدس عن كل نقيصة سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في اوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث لا اول لها اي وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود صح المقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالعادات لاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء ان يقارنه موجود اخر اذا لم يتعلق احدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجوده لافتقرت الى اوقات وذلك يجر الى جهالات لا يتحملها عاقل فالباري تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد الاصل الثالث في البقا وهو انه تعالى ابدي ليس لوجوده اخر اي يستحيل ان يلحقه عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه

فاما ان يتقدم بنفسه او يتقدم بمتقدم بضاده والاول وهو انعدامه بنفسه باطل لانه لما ثبت انه الموجد الذي الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فلزم ان يكون وجوده له من نفسه اي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال ان تؤثر ذاته عدمه لان ما بالذات لا يتخلف عنها ولذا الثاني وهو انعدامه بعدم بضاده باطل ايضا لان ذلك الضد المقتضى نفيه اما قديم او حادث لا يجوز الاول وهو كونه قديما والا لو جاز كون ذلك الضد قديما لم يوجد معه اي لزم انتفا وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتدا اصلا لان التمانع يمنع الاجتماع بين الشيئين اللذين اتصفا به وقد ثبت وجوده تعالى اذ لا وجه لوجوده في القدم ومعه ضده للامر التمانع ان التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثاني ايضا وهو كون ذلك الضد حادثا اذ ليس الحادث في مضادته اي باعتبار مضادة للقديم بحيث يقطع اي الحادث وجوده اي وجود ضده القديم باولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع اي القديم وجوده اي وجود ضده الحادث بل القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث في قطع وجود ضده القديم ودفعه لان الدفع اهون من الرفع والقديم اقوى من الحادث خلافا للنصارى الاصل الرابع انه تعالى ليس بجوهر متحيز اي يختص بالكون

اي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما

ن الحيز وقوله بتحيز وصف كاشف لا مخصص لان من شان
الجوهر الاختصاص بحيز وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله الجوهر والا اي وان لا يكن ذلك بان كان
جوهرا لكان اما متحركا في حيز او ساكنا فيه لانه لا ينفك
عن احدهما وهما اي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا
او ساكنا حادثان لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلوا عن الحوادث
وما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث والحكم بحدوثه ثابت
بما قدمناه اي بسبب ما قدمناه في الاصل الاول من الدليل
وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر
عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسياتي بيان ذلك في الا
السابع فان سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر في التحيز
ولوازم التحيز من ثبات الجهة والاحاطة ونحوهما فانما
خطاوه في التسمية اي من حيث اطلاق الجوهر عليه تعالى لا
من حيث المعنى بمثل ما سياتي في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق
لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام
نقص تعالى الله سبحانه عن ان يتطرق الى سرادقات عظمته
شايبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزا وهو
احقر الاشيا مقدارا الاصل الخامس انه تعالى ليس
بجسم والجسم هو المولف من جواهر فرده وهي الاجزا التي
لا تتجزا وابطال كونه جوهرا كما مر في الاصل الرابع
يستقل به اي بابطال كونه جسما لانه اذا ابطل كونه جوهرا

مخصوصا

١٣

مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز وهو مركب
من جواهر وجوهر مع ما في الجسمية من زيادة لوازم
تقتضي الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق
فان كلا منهما ينافي الوجوب الذاتي لاقتضائهما الاحتياج
على ما قرر في المطولات فان سماه احد جسما وقال لا
كالاجسام بمعنى نفي لوازم الجسمية كبعض الكرامية
فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وبعض منهم قالوا هو
جسم بمعنى انه قايم بنفسه فاخطاوا كذلك ومن خطائه
فانما خطاوه في اطلاق الاسم لا في المعنى كالاول اي كمن
قال جوهر لا كالجواهر فان خطاه كذلك كما مر وهو اي
ثابت بالاجماع من القايلين بان الاسما توقيفية والقايلين
بجواز اطلاق ما يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر
عبارة المتن ان محل الاجماع حصر الخطا في اطلاق اسم الجسم
او الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما
شرحنا به العبارة من ان قوله بالاجماع خبر مبتدا
محذوف تقديره لعدم امكون محل الاجماع تخطية من
اطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما ظاهر على قول
القايلين بالتوقيف واما على القول بالاشتقاق وهو القول
بجواز اطلاق مما ثبت سمعا اتصافه تعالى بمعناه ولم يوهم
نقصا وان لم يرد به توقيف فيبينه المصنف بقوله فانه
اي الشان انه لم يوجد في السمع او الكتاب والسنة

ما يسوغ اطلاقه اي اطلاق اسم الجسم او الجوهر لجواز
اطلاقه على قول القايلين بالاشتقاق في الاسما وهم
المعتزله وقال القاضي ابو بكر من ايمتنا فامتنع اطلاقه عندهم
لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفا الشرط الثاني
ايضا معه بقوله ولان شرطه اي شرط القول
بالاشتقاق في الاسما عند القايلين به بعد السمع اي
بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى هو ماخذ الاشتقاق
ان لا يوهم اطلاقه نقصا وكل منهما على الاطلاق اما
الاول فلان المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على البارى
واما الثاني فنبه على انتفايه بقوله واسم الجسم يقتضيه
اي النقص من حيث اقتضايه للافتقار الى اجزايه التي
يتركب منها وهو اي الافتقار اعظم مقتض للحدوث
وقد اعترض على قول الاشتقاق واجيب بان يكون في اللفظ
الذي يطلق اشعارا بالاجلال والتعظيم وهو محل النزاع
بين القايلين بالتوقيف والقايلين بالاشتقاق كما في المقاصد
وهو ما اتصف الباري تعالى معنا ولم يرد اذن به
ولا منع منه ولا من مراده وكان مشعرا بالجلال من غير
وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن اطلاق
نحو الزارع والرامي فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله
تعالى انتم تزرعونه ام نحن الزارعون وما رميت اذ
رميت ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك فانه لا يجوز اطلاق لفظ

الجسم لمن اطلقه فهو عاص بذلك الاطلاق بل الفسق بعينه
يعني ركن الاسلام في فتواه فيمن اطلق عليه تعالى اسم الجسم
والعله الى اخر كلامه وهو اي التكفير لمن اطلقه اظهر
من عدم التكفير له فان اطلاقه اياه حال كونه محتاجا
لاطلاقه غير مكره عليه تجرء عليه بما فيه من اقتضا النقص
استخفاف بجناب الربوبيه والاستخفاف به كفر وفاقا
ولما ثبت انتفا الجسميه بالمعنى المذكور ثبت انتفا
لوازمها وهي الاتصاف بالكيفيات المحسوسه بالحس الظاهر
او الباطن من اللون والرايحه والصوره والعوارض
النفسانيه من اللذه والالم والفرح والغم ونحوها
فليس سبحانه بذي لون ولا رايحه ولا صوره ولا شكل
ولا متناه ولا حال في شي ولا محل له ولا متحد بشي ولا
لذه له لا عقليه ولا حسيه ولا الم كذلك ولا فرح
ولا غم ولا غضب ولا شي مما يعرض للاجسام لانه لا يعقل
من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفا الجسميه
وانتفا الملزوم يستلزم انتفا اللازم المساوي ولان لعله
الامور تابعه للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي
على الباري تعالى محال فما ورد في الكتاب والسنه من
ذكر الرضى والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عنه
ظاهره على وفق ما سياتي في الاصل الثامن من الاصل

السادس انه تعالى ليس عرضا واستدل له من وجهين
الاول ما تضمنه قوله لان العرض هو ما يحتاج الى الجسم
وفي الاقتصاد او الجوهر في تقومه اي في قيام ذاته وتحققها
فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة وجود ما يتوقف
وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء
وموجد كما ثبت بالادلة السابقة والثاني ما تضمنه
قوله لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها و
مما سنبينه كالارادة والخلق وليس العرض كذلك اذ لا
تعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه وقد تحصل
من اول الاصول الى هنا ان العالم كله جواهر واعراض
وقوله جواهر يتناول الاجسام لانها جواهر مؤلفة وانه
تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا بل ذاته
مخالفة لسائر الذوات فلا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء كما قال
تعالى ليس كمثله شيء اي ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه والمراد
من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد
المبالغة في نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفي عمن يناسبه
ويسد مسده كان نفيه عنه اولى وقيل مثله صفته اي
ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته
المخصوصة تعالى لا لامر زائد وهذا مذهب الاشعري
ومن وافقه واما الادلة عليه ففي المطولات الاصل
السابع انه تعالى ليس مختصا بجهة اي ليست ذاته المقدسة

في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة لان الجهات
الست التي هي الفوق والتحت واليمين الى اخرها
اي والشمال والخلف والامام حادثة باحداث الانسان
ونحوه مما يمشي على رجلين كالطير فان معنى الفوق ما يحاذي
راسه من فوقه اي من جهة العلو وهي جهة السماء والباقي
ظاهر وهو ان جهة السفل ما يحاذي رجله
من جهة الارض واليمين ما يحاذي اقوى يديه غالبا والشمال
مقابلها والامام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك
اليها والوراء مقابلها ومعنى الفوق فيما يمشي على اربع او
على بطنه اي بالنسبة اليهما ما يحاذي ظهره من فوقه فقبل
خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم
راس ولا رجل ولا ظهر ثم هي اي الجهات اعتبارية لا حقيقية
لا تتبدل فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق
بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان
كل حادث مستديرا كالكرة ولم توجد واحدة من هذه الجهات
اذ لا راس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه
ونحوه كان تعالى موجودا في الازل ولم يكن شيء من الموجودات
لان كل موجود سواه حادث كما مر دليله فتعين كونه تعالى
لا في جهة لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق للاستدلال وقد
نبه على طريق ثان بقوله ولان معنى الاختصاص بالجهة
اختصاصه بحيز هو كذا اي حيز من الاحياز وقد بطل

اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية في حقه
تعالى اذ الحيز يختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما
سبحانه واما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالا
في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية و
كاف في بطلانه فان اريد بالجهة معنى غير هذا اما الذي
حلول في حيز ولا جسمية فليبين اي فليبينه من اراده حتى
ننظر فيه ايرجع الى التنزيه عما لا يليق بجناب الباري سبحانه
فيخطا من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة لانها مما لا
يليق ولعدم وروده في اللغة او يرجع الى غيره اي غير التنزيه
فيبين فساده لغايته وعين صونا عن الضلالة والله ولي
التوفيق فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة
العلو اجيب بان السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة
والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت
والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الاشارة
بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من اراده
الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش وهذا الاصل
معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قد صرح به
في ترجمة اصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن
تمسك القائلين بالجهة فانهم تمسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى واجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة
للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان

ثبوته

مطلب مهم

ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما
تثبت هذه الدلالة بالعقل فلو اتى الشرع بما يكذب العقل
وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا عرفت هذا فنقول كل
لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات المقدسة او يطلق
اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل لا يخلوا اما ان يتواتر
او يحتمل احادا والاحاد ان كان نصا لا يحتمل التاويل قطعنا
بافتراء ناقله او سهوه او غلطه وان كان ظاهرا فظاهره
غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور ان يكون نصا لا
يحتمل التاويل بل لا بد وان يكون ظاهرا وحينئذ نقول
الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقي بعد
انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان
بقي احتمالان فصاعدا فلا يخلوا اما ان يدل قاطع على واحد
منهما اولا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين
فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للتخبط عن العقائد اولا
خشية الالحاد في الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف
والثاني مذهب السلف واما الاجوبة التفصيلية فيجاب
عن اية الاستواء بانا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم
بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة
والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه
تعالى بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به سبحانه
اعلم به كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في المتشابه من

التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه
وحاصله اي حاصل ما سبق وجوب الايمان بانه تعالى استوى على العرش
مع نفي التشبيه واما كونه بالمراد انه اي الاستوا استيلاؤه على العرش
كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل
فامر جائز بالارادة جواز ان يكون مراد الاية ولا يتعين كونه
المراد خلافا لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعيينه اذ لا دليل
على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا من الايمان به مع نفي التشبيه
واذا خيف على العامة لقصور افهامهم عدم فهم الاستوا اذا لم
يكن بمعنى الاستيلا الا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية كالمحاذاة
وان لا ينفوا اي ان لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف
فهمهم الى الاستيلا فصيانة لهم عن المحذور وبان تذكر لهم ان الاستوا
بمعنى الاستيلا فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة وقوله اي الشاعر
قد استوى بشر على العراق ¤ من غير سيف ودم مهراق وقوله ¤
فلما علونا واستوينا عليهم ¤ جعلناهم مرعى لنسر وطاير ¤
وعلى نحو ما ذكرنا في الاستوا على العرش يجري كل ما ورد مما ظاهره
الجسمية في الشاهد اي الحاضر الذي يدركه كالاصبع والقدم
واليد في نحو قوله تعالى والله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده
بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى
تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني ادم
كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف

يشا

شا رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل
يقال لجهنم هل امتلات فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة
فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل
الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله فانك باعيننا
وقوله تجري باعيننا فان اليد وكذا الاصبع ونحوهما كالوجه
يقال في كل منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به
وهو سبحانه اعلم به وقد تاول اليد والاصبع في بعض المواضع
بالقدرة والقهر كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل
شيء اي هو قادر على كل شيء وكل شيء تحت قهره ويؤول الحديثان
السابقان في اليد والاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور في
علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار
الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من عباده
يده للعطا اي لاخذه فلا يرده معطيا ويؤول الثاني بان قلوب العباد
كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شيء يسير يصرفه كيف شا كما يقلب
الواحد من عباده الشيء اليسير بين اصبعين من اصابعه ويؤول
القدم بمعنى المتقدم اي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الاخرة
لذلك ويتاول العين بالبصر والوجه بالذات والنزول بنزول امره
وغيره مما بسطه في الاقتصاد واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم
الحجر اي الاسود يمين الله في الارض على التشريف والاكرام المعنى انه
وضع في الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين
واليمنى بوضعها للتقبيل دون اليسار في العادة فاستعير لفظ

اليمين للحجر لذلك اولان من قبله او استلمه فقد فعل ما ينبغي الاتيان
عليه والرضى عنه وهنا لا زمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ
اليمين استعير للحجر للمعنيين او لاحدهما ثم اضيف اضافة تشريف
واكرام وهذا الحديث اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه
وروى ابن ماجه نحوا من معناه من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه
من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التاويل
لهذه الالفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن تشبيه وهو
يمكن ان يراد ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا يعني
الماتريدية انها اي الالفاظ المذكورة من المتشابهات وحكم المتشابه
انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار دار التكليف والا
اي وان لم يمكن ذلك بان نجزم بارادته لكان قد علم وذلك بناء على القول
بان الوقف في الاية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان
كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة
النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رايا وندين
الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها
وكانه رجع الى اختيار التفويض لتاخر الرسالة وما ل الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام الى التاويل فقال في بعض فتاويه طريقة التاويل
بشرطها اقربها الى الحق ونعني بشرطها ان تكون على مقتضى لسان
العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التاويل اذا كان المعنى الذي
اول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا
وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين ان تدعو الحاجة اليه بخلاف

فهم العوام وبين ان لا تدعو الحاجة لذلك الاصل التاسع
انه تعالى مرئي بالابصار في دار القرار ووجه نظم النصب
تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك اصول الركن المعقود
لمعرفة الذات ان نفي الجهة يتوهم انه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى
المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا
فهو كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات
ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين المعتزلة
فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرايناها ثم اغمضنا العين
فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى امر زايد
وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نجد ذلك بالبديهة
تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة تسميه الرؤية
ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فهل يصح
ان يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى
مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا وسمعا
والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الامدي
اجمع الايمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى
جايزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته قوم
ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم
والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤيا حقيقية ولا
خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا
بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته

واما المقام الثالث فقد اطبق اهل السنة على وقوع الرؤية
في الاخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف لحجة
الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الاخرة
متقدما الاستدلال بالعقل ثم استدلالا بالنقل على الجواز
على انه ايضا ويلزم من ثبوت الوقوع في الاخرة ثبوت الجواز
ثم استدل لا بالعقل على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة نقلا
اي من جهة النقل فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة اي
ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه الى ربها ناظرة تراه مستغرقة
في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه وتقديم المعمول على هذا
للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة
دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها وقوله صلى الله
عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر وليس بينكم
وبينه حجاب كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ
منها عن ابي هريرة رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل
نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر
قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها
سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث
وقوله تضارون بضم التاء والراء المشددة من الضرار وتخفيفه
من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما اورده المصنف
من الضيم وهو بمعنى الضير اي هل يحصل لكم في ذلك ما تعهد
الرؤية بحيث تشكون فيها واحاديث الرؤية متواترة معنى

فقد

مطلب ... على شرح العقائد

فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة
منهم في حواشي شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا اصله
لوقوع الرؤية في الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها
في الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم في ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور
من تكلم في المسألة من الصحابة واما الجواز مطلقا فقد استدل له
المصنف كاصله نقلا بقوله و نص بالجر عطفا على المجرور باللام
اي ولنص سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية فانه يدل
على جوازها اذ لا يسأل نبي كريم من اولي العزم من الرسل الرب
جل وعلا ما يستحيل عليه ايا بيت المعتزلي باذا البصير اعلم
بالله سبحانه من نبيه موسى عليه الصلاة والسلام حيث علم اي
المعتزلي ما يجب لله وما يستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى
الله عليه وسلم سبع ان المقصود من بعثة الانبيا عليهم الصلاة
والسلام المدعو الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وفي الا
بلفظ نفس تنصيص على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال
الرؤية ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز
نقلا واما الاستدلال عقلا فلانه اي النظر الى الرب تعالى
امر قد دل العقل على جوازه مروية غير موجب الى محال فوجب
ان لا يعدل عن الظاهر اي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى الى ربها
ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث اذ العدول عنه اي عن الظاهر
انما يجوز عند عدم امكانه لا مع امكانه و وذلك اي كونه غير
موجب المحال ان الرؤية اي لان الرؤية نوع كشف وعلم

المدرك بصيغة اسم الفاعل المرئي يخلقه الله تعالى اي
يخلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة
له اي للمرئي بالعادة اي بحسب ما جرت به عادته تعالى فجاز
عقلا ان يخرق هذه العادة بان يخلق هذا القدر من العلم
بعينه من غير ان ينقص منه قدر من الادراك خلقا كائنا
من غير مقابلة بين الباصر والمرئي بجهة اي في جهة معها
اي مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن
في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئي وقد اشار المصنف
بقوله من غير ان ينقص منه قدر من الادراك الى ان مسمى الرؤية
هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذي هو علم
جلي كما قدمناه او ان هذا الاصل اذ هو العلم الذي لا ينقص
منه قدر من الادراك واشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع
قول المعتزلة كما حكينا ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي
للباصر في جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد
قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع
ادراك الباصر وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق
بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان
واشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية تستلزم
الاحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به
قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا ان
يخلق القدر المذكور من العلم في الحي على وفق مشيئته تعالى من

غير

غير مقابلة بجهة الى الحس وغير بقوله مجموع تنبيها على انه
اذا ثبت ان المجموع المتركب من اجزاء متناهية يرى دون
احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة اولى
بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف بجواز الرؤية
من غير مقابلة واحاطة بوقوع امور ثلاثة الاول والثالث منها
بجوازها دون مقابلة والثاني بجوازها من غير احاطة فالاول
ما تضمنه قوله كما نحو يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة اي البصر
ادراكا وقع للنبي عليه الصلاة والسلام فقد روي عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال لهم اي للصحابة المصلين معه سووا صفوفكم
فاني اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين من حديث انس بلفظ
اتموا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري عن انس اقيمت
الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقيموا صفوفكم
وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري وللنسائي انه صلى الله عليه وسلم
كان يقول استووا استووا استووا فوالذي نفسي بيده
اني اراكم من خلفي كما اراكم من بين يدي ففي ايراده بلفظ روي
الدالة على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر
الثاني ما تضمنه قوله وكما انا نرى السما اي ومثل
رؤيتنا السما فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في
محل نصب حالا ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف
او عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله وكما
يرانا الله اي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالادر

بوجه

نسبتها في كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه تعالى يرانا
من غير مقابلة في جهة باتفاقنا نحن وانتم معشر المعتزلة
والرؤية نسبة خاصة بين طرفين راء ومرئي اي بين راء
ومرئي هما طرفاها اي متعلقاها فان اقتضت اي فان فرض
ان تلك النسبة تقتضي عقلا اي من جهة العقل بان يحكم العقل
باقتضائها كون احدهما اي احد طرفيها في جهة باعتبار
تعلقها بان يفرض ان تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك اقتضت
كون طرفها الاخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما في التعلق
فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك اي انه لا يلزم
عقلا توقف صحة التعلق على الكون في جهة في احدهما اي احد
طرفيها اي في الطرف الاخر مثله لاشتراكهما في التعلق
فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفاؤها
والا اي وان لا يكن ذلك بان فرض اللزوم في احد الطرفين
وعدمه في الاخر فتحكم اي فهو تحكم محض وبطل في الاستدلال
على جواز الرؤية ايضا فاذا جاز ان يعلم الباري سبحانه من
غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك اي من غير كيفية وصورة
لما قلنا انفا ان الرؤية نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في
الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكره قوله وحصول المسافة
والمقابلة الى اخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية في الشاهد
لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي
وحصول الاحاطة اي احاطة الرائي ببعض المرئيات وحصول

ادراك الصورة اي صورة المرئي بشكله في الغائب كذلك
وانه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في
حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده
ان حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم اي هناك
يعني في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك
اي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة
لكونه جسما لا لكونها اي الامور المذكورة شروطا عقليا لهذا
النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته اي ذلك النوع المسمى رؤية
مع انتفائها اي مع انتفاء الامور المذكورة على ما بيناه
بالاستدلال السابق والمعلول لا ينتفي مع ثبوت علته والا
لم يكن علة له والله اعلم الاصل العاشر العلم بانه تعالى
واحد لا شريك له اعلم ان المصنف ذكر اولا ان الركن الاول
ينحصر في عشرة اصول هي العلم بامور عشرة ومقتضى التطبيق بين
الاجمال وتفصيله ان تصدر كل اصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة
الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الاصل
الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايثار للاختصار
واعتمادا على التصريح بذلك في محل الاجمال مع الاشعار اولا
واخرا بان المقصود العلم فان قلت لما اخر المصنف اصل التوحيد
مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام
قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات
والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقد له

الاصول السابقة اوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات
التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى
عن سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالي عن الجسمية
والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم تقدم التوحيد على الكلام
في الاستوا والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تتمة للكلام على نفي
الجسمية ونحوها واخر ايضا ان الوجوب بمعنى انتفا قبول الانقسام
وبمعنى انتفا التشبيه والباري تعالى واحد بكل من المعنيين ايضا
اما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركب من الاجزا
والحد والمقدار واما الثاني فحاصله انتفا المشابه له تعالى بوجه
من الوجوه حتى يستحيل ان يوجد واجبان فاكثر وهذه الاخيرة
هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل استدل لاثباتها
الامام الحجة حجة الاسلام الغزالي بقوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا فقال وبرهانه سياق الاية ثم قال وبيانه اي
بيان البرهان وهو الاية فمرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان
وهو الاية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى لو اراده وهو الاية
فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها
وهو انه لو كان اثنين يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف
بصفات الالوهية التي منها الارادة وتمام القدرة واراد
احدهما امرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان
هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان
قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا

والاول

والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى وفي نسخ
الاحيا هنا قادرا بدل قاهرا وهذا الذي ذكره حجة الاسلام
ابتدا التقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور في
الاية فليس بيانا للاية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على
تقدير التعدد وذلك ان نقول بل بيا ذكر الحجة لدلالتها برهان
التوحيد المعروف ببرهان التمانع بنا على ما في الاية من الاشارة
اليه كما سياتي التنبيه عليه في كلام العلامة العلا البخاري
وانما سموه ابتدا التقرير بالنظر الى عبارة الاية كان معناها
تعلق لزوم الفساد بتقدير التعدد وها نحن نقرره انتهى
فنقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد
كما نطقت به الاية اما ان يكون مع الملي او مع غيره وهل المراد
بالملي من اتبع ملة نبي من الانبيا وهو معناه المشهور او المراد به من
اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملايم لكلام المصنف
هو الثاني فاما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام
على التقدير المشار اليه في الاية اي تقدير تعدد الاله اذ
هو يعني الملي قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد وما
اخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى
واما غيره اي غير الملي فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه القطع بوقوع
فساد هذا النظام بتقدير التعدد جبرا اي من جهة الجبر اي القهر
له بمحاجة ثبوت الملة اي كونها حقا فان المعجزات الباهرة التي منها
القران الكريم الباقي اعجازه على وجه الدهر ادلة قاطعة على

حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها ثم ذاك والاتيان اي
اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد اي بالحاجة
مجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد
بتقدير التعدد الثابت بالملة او علما عطف على قوله جبرا
اي او القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل
من جهة على توجيه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع
كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه اي بانه حجر الان
اي حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا فهي اعني العلوم المستندة
الى العادة داخلة في مسمى العلم الماخوذ فيه عدم احتمال النقيض
فقوله العلوم مبتدا خبره قوله داخلة وكذا اي ولدخول العلم
العادي في مسمى العلم اجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه
صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز
فانه قد اورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج
عنه العلوم العادية وهي المستندة الى العادة كالعلم بحجرية
الجبل في المثال السابق لاحتماله النقيض بجواز خرق العادة
مع انه اي العلم العادي علم اي داخل في مسمى العلم ومعدود
من اقسامه وقوله بان الاحتمال متعلق بقوله واجيب اي اجيب
عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض فيه اي في العلم العادي
بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك الفرض فرض محال
لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم فرض
شي من طرفيه محالا وذلك الاحتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم

عدم الجزم

عدم الجزم المطابق للواقع بان الواقع الا ان خلاف ذلك لكن
فرضه لان الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو ان يكون متعلق التمييز
محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل
كما في الجهل المركب والتقليد ومنشا ضعف ذلك التمييز اما لعدم
الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا
الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول فاثبتوا
فيه اي في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب
واعني بالموجب العادة القاضية التي لم يوجد تخلفها وهي
احد اقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق
للواقع لموجب اذ الموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس او عقل
او عادة وذلك اي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب هو
معنى العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل اي فبسبب العادة التي
لم يوجد تخلفها يحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على
تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط
اختلافها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة
على موافقة كل للاخر في كل جليل وحقير من الامور بل تابى نفس كل
منهما دوام الموافقة وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر
للاخر فكيف بالالهين والاله اي والحال ان الاله يوصف باقصى
غايات التكبر كبرياء لا تطلب نفسه الا الانفراد بالملك والعلو على
الاخر كما اخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا
امر اذا توسل لا تكاد النفس تخطر للتامل بنقيضه اصلا

فضلا عن اخطا دفوضه اي فرض النقيض مع الجزم بان الواقع هو الطرف الاخر و على هذا التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه وانما غلط من قال غير هذا بان قال ان الاية حجة اقناعية من قبل اي من جهة انه اذا خطر ببا له النقيض اعني تعدد الالهة لم يجعله مستحيلا في العقل ومقتضى ما ذكرناه فيما مر آنفا من انه لم يوخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل الماخوذ فيه مجرد الجزم الناشي عن موجب بان الطرف الاخر المقابل للنقيض هو الواقع وان ما نقيضه لم يحتمل وقوعه وبهذا يظهر ان الاية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية والله سبحانه الموفق للصواب وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا اي بسبب ما قررناه آنفا تبين لنا ان لغو بعض الناس القايل بان الملازمة اقناعية او ظنية ونحوه فان لبعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقايد ان الاية حجة اقناعية والملازمة عادية اي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى ان صاحب التبصرة كفروا ابا هاشم بتقدحه في دلالة الاية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه ان المقصود من البرهان افادة حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علا الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد اجاب عن

الاعتراض

الاعتراض والتكفير بما رايته ان اسوقه بلفظه لاشتماله على فوايد قال رحمه الله تعالى الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب تتوقف على ما اورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه مما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقايد بالادلة اكثر من اصلاحها وحينيذ يجب ان لا يكون الارشاد لكل احد على نهج واحد فالمومن المصدق سماعا او تقليدا لا ينبغي ان يحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكا ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي ان يتلطف في معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول

كما لا يحد وكذا نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية
البرهانية كما تضر رياح الورد للجعل وفي مثل هذا قيل ؎ ؏
ومن منح الجهال علما اضاعه ؏ ومن منع المستوجبين فقد ظلم
واما القطعي الذي لا ينفعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه
بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان التكليف
بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة
والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة للناس اجمعين
وبالمحاجة مع المتوقفين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية
البرهانية قاصرون ولا تجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنية
على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها قطعية
وان القران العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما
بينه الامام الرازي في عدة ايات من القران وعلى الادلة
الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق
العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابي
المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض
بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى ان
لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين
ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد

قاله الامام الشافعي

لزوم

لزوم عادي وقد اشار اليه الامام الرازي حيث قال اجرى
الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي
العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعيا لا يصير
بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا ودليلا قطعيا زعما ان تسميته
قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات
هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونقض الدين لا يحتاج
الى ادعاء ما ليس قطعيا بقطعي قطعيا لاشتمال القران على الادلة
القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة
للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة
واما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة
فهو برهان التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم لكون تعدد
بين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين في علم الكلام وكلا
محالا لان عقلا على ما بين فيه ايضا لا التمانع الذي تدل عليه الآية
بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا
ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع يكون عند المتكلمين برهانا قطعية
لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون تعدد ربين قادرين
وعجز الالهين المفروضين او عجز احدهما والفساد المدلول عليه
بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس بان
احدهما عن الاخر وحينئذ لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفاء
الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء
على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم منه انتفاء

جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفى جواز الاتفاق
على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه
امتناع التعدد عقلا وانما يستلزم عادة والاستلزام العادي
لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل ثم ذكر بقية الجواب
وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الاية
ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا
وجه رد قول هذا المجيب ان الاية دليل خطابي اي ظني واعلم
انه قد وقع للمولى سعد الدين اواخر شرح العقائد ما ينافي
بظاهره كلامه في اوائله ويوافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام
على المعجز ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق
جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة
الى اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق
الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ويدل له على تسعة اصول
حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي مريد وهذه
الاصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن
والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بانه تعالى قادر والثاني
للعلم بانه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم
بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان ان علمه تعالى قديم
والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه
الاصلان الاولان بقوله **لما ثبت وحدانيته في الالوهية** تعالى
وتقدس **ثبت استناد كل الحوادث اليه** تعالى والالوهية

الاتصاف

الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق ان يكون معبودا وفي
صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وفي خواص
الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق
عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار
الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها
الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه
والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما
من السحاب المسخر وغير ذلك مستند في وجوده الى البارئ سبحانه
وهو اي النادر من الحوادث **شاهد لنا منها كمال الاحسان**
في ايجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه
الحيوانات من مصالحها وما اعجبه من الالات على مقتضى الحكمة البالغة
البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة
الانسان واعضائه وقد كثرت على ذلك مجلدات **ويستلزم**
ذلك اي استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحسان **قدرته**
تعالى اي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة
ويستلزم ذلك ايضا ايجادها **علمه** تعالى **بما يفعله ويوجده**
والعلم بهذا الاستلزام فيها ضروري ولكن ننبه عليه بان من رأى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة
علم بالضرورة ان كاتبه المنشئ له عالم بتاليف الكلام والكتابة
قادر عليهما **ويضم الى هذا** اي الى ثبوت العلم له تعالى
بدليله السابق **انه** هو **الموجد لافعال المخلوقات**

كما سيأتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث **فيلزمه** اي
يلزم ما ذكر من النظم والمنضم اليه **علمه بكل جزئي جزئي** خلافا
للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا
يعلمه وقد ارشد الى هذا الطريق قوله تعالى الا يعلم من
خلق ومن سبق معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات
ثلاثة احدها ان في قوله وهو شاهد منها حال الاحسان بحسبها
على ان حكمنا بانها كذلك هو بحسب ما نشاهده بابصارنا وبصائرنا
بان تدركه عقولنا وتصل اليه افهامنا حتى تقضي بانه غاية
الاحسان معنى كونه تعالى قادرا انه يصح منه ايجاد العالم وتركه
لا نعني انه لا يمكن في مقدورات الله تعالى ما هو ابدع منها
كما هو طريق الفلاسفة لان العقيدة المذكورة من مقدوراته
ومعلوماته لا تتناهى كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة
بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة من كتاب الاحيا وتكرر في الاحيا
خلافا لما وقع في بعض كتب الاحيا ككتاب التوكل مما يدل على خلاف
ذلك فانه والله اعلم مدسوس عنه او مؤول عن اثباتنا به على طريق الفلاسفة
وقد انكره الائمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن
الامام الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني ان معنى كونه
تعالى قادرا انه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما تقدم
من ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شيء من ايجاد العالم
وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب

المليون

المليون وقد انكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا
ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه
وليس هذا اختلافا منهم في تفسير القادر بانه الذي ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل انه انهم زعموا ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض
والوجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم
ان ذلك وصف كمال الثالث ان تعلق العلم اعم من تعلق
القدرة لان تعلق العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع
والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا ما تضمنه
الاصلان الاولان واما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرره
بقوله **والعلم والقدرة** اي الاتصاف بهما **بلا حياة** اي
بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي
من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال
النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء
وابو الحسين البصري من ان معنى حياته تعالى كونه يصح ان
يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم
والقدرة والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيههما عن كونها كيفية
او عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس **ثم**
قال لاثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع **كل**
صادر عنه تعالى من الممكنات **في وقت** من الاوقات **كان من**
الممكن صدور ضده فيه اي صدور ضد ذلك الصادر بدله
في ذلك الوقت **او صدوره** هو اعني ذلك الصادر **بعينه**

اي صدر دون فيه

في وقت اخر قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه او بعده في
تخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الاخر ودون ما قبل
ذلك الوقت وما بعده لا بد لكونه لمعنى يصرف القدرة المتناسبة
للضدين والوقتين مناسبة كائنة على السواء عن ايجاده متعلق
بقوله يصرف اي لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة
عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت او ايجاد غيره اي غير ذلك
الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله او غيره على الضمير
المجرور وهو الهاء في ايجاده دون اعادة الجار وقوله الى تخصيصه
متعلق بيصرف ايضا اي لمعنى يصرفه من ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك
الوقت او ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك
الوقت المخصوص ولا نعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص
فهو اي ذلك المعنى الذي عنيناه بالارادة صفة حقيقية
وجودية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص
وقت ايجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات وكل من العلم
والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع
ونبه عليه المصنف بقوله والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص
الذي اوجبته الارادة وهو كما مر انفا تخصيص المقدور بخصوص
وقت ايجاده كما ان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث
باوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد
ما ينبه عليه قوله لم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث
اي بسبب حدوثه ولا حدث له تعالى ارادة بحسب كل مراد

ومز

وما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى
بان هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته
الكرامية من ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما
باطل لبطلان كونه تعالى محلا للحوادث وقد مر تقريره و
حدوث الارادة باطل ايضا للزوم افتقار الارادة الحادثة
الى ارادة اخرى وافتقار تلك الاخرى الى ثالثة وتسلسل
هذا الافتقار اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة
تخصصها بخصوص وقت ايجادها مع ان المقتضي لثبوت صفة
الارادة ذلك الخصوص وهو يعني الخصوص ملازم للحدوث
لا ينفك عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص
وقت ايجاده والغرض ان تلك الارادة حادثة بزعم الخصم
فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال وايضا
المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم اي ذهابه بالغفلة
عنه فلو فرض عدم العزوب كما لو فرض علم بان زيدا يقدم عند كذا
كغد طلوع الشمس ثم لم يعزب ذلك العلم بل استمر بعينه الى الغد
عند كذا كطلوع الشمس مثلا كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم
وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه
عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه لما مر في صفة
البقاء واعلم انه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق ازلا بالتخصيص
الذي اوجبته الارادة ان وقوع الشيء تابع لتعلق العلم ازلا بوقوعه
فان قيل هذا معاكس لما اشتهر من قولهم العلم تابع للوقوع قلنا

لا نعاكس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم ان حدوث الواقع
على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القايل بان العلم تابع
للوقوع ان العلم بوقوع الشي في وقت معين تابع لكونه بحيث
يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي وبهذا
الاعتبار فالمعلوم اصل في التطابق والعلم تابع له فيه **الاصل**
الخامس و الاصل **العاشر** في ترتيب حجة الاسلام جمعهما المصنف
هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل
من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس **انه**
تعالى سميع بصير بلا جارحة لا حدقة ولا اذن كما انه
تعالى **عليم بلا دماغ وقلب** لا كعلم المخلوق المختلف في محله اهو
الدماغ او القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في (مقعر)
الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهوا الموصل
الى الحاسة وتاثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة
في العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم
صفة وجودية قايمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع (صفة)
وجودية قايمة بالذات شانها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد
بالبصر صفة وجودية قايمة بالذات شانها ادراك كل مبصر
وان لطف **بمراي منه** تعالى **خفايا الهواجس والاوهام**
والمراي موضع الروية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم (معناه)
في المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه اوهام **ويسمع منه**
صوت ارجل النملة الصغيرة المسماة بالذر **على الصخر**

الملسا

الملسا والسمع بفتح ميمه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي
السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى
من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله
عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كساير ضروريات الدين
ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كاصله بقوله **لانهما**
صفتا كمال وقد اتصف بهما المخلوق **فهو** تعالى **الاحق بالاتصاف**
بهما من المخلوق والا لزم ان يكون للمخلوق من صفات الكمال
ما ليس للخالق **قال تعالى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه**
وقد الزم ابرهيم عليه الصلاة **والسلام اباه** آزر **الحجة بقوله**
يا ابت **لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد ان عدمهما** اي عدم
السمع والبصر **نقص لا يليق بالمعبود** وكان اللايق اسقاط المصنف
قوله من المخلوق لان افعل التفضيل المقترن بال يمتنع الاتيان
معه بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زايدتان
على العلم او راجعتان اليه ذهب الجمهور من اهل السنة الى الاول
وذهب فلاسفة الاسلام وابو الحسين البصري والكعبي الى الثاني
وهو الذي عول عليه المصنف لكنه عبر بالصفة على طريق اهل
السنة فقال **واعلم انهما** يعني صفتي السمع والبصر **يرجعان**
الى صفة العلم ولينا ان ايدنا عليه **لما قدمناه** في الكلام على
روية الباري تعالى من **ان الروية نوع علم فنقول والسمع**
كذلك والاولى كما في شرح المواقف ان يقال لما ورد النقل بهما
امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا

انهما زايدتان
على العلم
م

لعدم الوقوف على حقيقتهما فهنا انتهى الكلام في الاصل
الخامس وقد شرع المصنف في الاصل العاشر وهو ان له تعالى
صفات زايدة على ذاته فقال ثم انه تعالى سميع يسمع ويبصر
بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة مريد بارادة
وحي بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات الزايدة
على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات والمعتزلة
في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم
بذاته لا بصفة زايدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته
كذلك وانما اثبتنا الصفات زايدة على مفهوم الذات لانه
تعالى اطلق على نفسه بعض الاسما في كتابه على لسان نبيه خطابا
لمن هو من اهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له
علم ومن قدير ذات له قدرة وكذا ساير الاوصاف المشتقة
تدل على ذات وصفة ثابتة لتلك الذات بل يستحيل عندهم
اي عند اهل اللغة عليم بلا علم كاستحالته اي كاستحالة علم
بلا معلوم او كاستحالة عليم بلا معلوم فلا يجوز صرفه عنه
اي عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اي نفي معناه لغة
ولم يوجد فيه اي في ايجاب المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا
عن وجود دليل والله اعلم انا وان اثبتنا الصفات زايدة على
مفهوم الذات فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين
الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك احدهما
عن الاخر في الوجود بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر

وكل

وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك احدهما
عن الاخر والله اعلم الاصل السادس والاصل السابع
انه تعالى متكلم بكلام قديم ازلي ابدي قايم بذاته
ولا يفارقها لم نعتقد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه
تعالى متكلما والسابع في كون كلامه قديما ومما يدل على كونه
تعالى متكلما اجماع الدعي وهو الرسل عليهم الصلاة والسلام
فانه قد تواتر عنهم انهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فيثبت المدعى فان قيل صدق الرسل موقوف على تصديق
الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم
اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص له تعالى فقد توقف
صدقهم في اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور لان
تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل
على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقران لذلك
نعلم اولا انه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى
ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر واثبات صفة الكلام له
تعالى هو على ما يليق به سبحانه كساير الصفات فهو متكلم بكلام ليس
بحرف ولا صوت قولية اي بذلك الكلام طالب لفعل او ترك مخبر
لعباده بما كان وما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم اما انه
يعني الكلام الذي هو صفة له تعالى قديم لانه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى ان الكلام متنوع

تعالى

في الازل الى امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع
والخامس انواع للطلب وتنوعه هذا لاينافي كونه واحدا لانها
ليست انواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه
بالاشيا فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشي على وجه مخصوص
يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشي اخر او على وجه اخر يكون امرا
وكذا الحال في البواقي واعلم ان كلامه النفسي لا يوصف بانه
متبعض لا متجزو لا يوصف بانه عبري ولا سوري ولا عربي
انما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف
في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف
واصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة
ومنهم الكرامية فانهم وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف
واصوات لكنهم منعوا ذلك قولا وسلموا انه حادث وقالوا قايم
بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون ومنهم المعتزلة
قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ
وجبريل او الرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا
الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما
لفظيا ولكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس ونقول
هو الكلام حقيقة فهو قديم قايم بذاته القديم وانما يراد به
اي بمعنى الكلمة اسماع لمعنى خلع تعلقه شلا ولمعنى وما تلك
بيمينك يا موسى وحاصل هذا عوض اضافة خاصة للكلام

القديم باسماعه بخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعري
وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي ولا شك في انتفا هذه
الاضافة بانتفا الاسماع فان اريد به غير هذين الامرين
فليبين حتى ننظر فيه والله سبحانه اعلم فان قيل اعتراضا
على مذهب الاشعري ان التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية
التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع
التعلق التنجيزي وهو حادث اما الازلي فلا ينقطع ولا يتغير
لما قدمنا في الكلام على الاخبار القايم بالذات من ان التغير
في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا
في العلم فانه يوخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام وتعلقه
التنجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي واما قيام قسيم لقوله
اول هذا الاصل اما انه قديم اي دايما وهو الاصل قيام
الكلام بذاته سبحانه وتعالى ازلا فلانه تعالى وصف نفسه
بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا ادم
وهو اضع اخر لكثيرة والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من
قام الكلام بنفسه لا من اوجد الحروف في غيره كما صرح السابق
وهو الاخطل فقال ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان
على الفواد دليلا فما ذهب اليه المعتزلة من ان التكلم في حقه
تعالى ايجاد الاصوات والحروف في جسم مخالفة للغة من غير
ضرورة بهم الى مخالفتها ثم لا شك في اطلاق الكلام على من
قام به الحروف لغة لعله لا عبارة المتن والمراد اطلاقه في

ضمن اطلاق المتكلم والاوضح ان يقال لاشك في اطلاق الكلام
على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة اما مجازا او اما حقيقة وهو
اي كون الاطلاق حقيقة اقرب من كونه مجازا لان المتبادر
من قولك تكلم زيد ونحوه كلام زيد وزيد متكلم لغة اي من
جهة اللغة هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة
فيكون الكلام حينئذ مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشككا
بكسر الكاف لا متواطئا وقوله بنا متعلق بقوله معنويا
يعني ان القول بانه معنوي مبني على ان الكلام مطلقا هو
اعم من كل من الكلام اللفظي والنفسي واما كونه مشككا فلان
اللفظي اولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا
معنويا مشككا هو الاوجه لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون
حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو
متعلق الكلام اعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بخلاف
الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم
التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولعل في قوله اي التأخر
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب اي يقتضي ان اسم
الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا النقل ظاهر بادنى تأمل
في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ
الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظ دليلا
على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف كان
اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي

الكلام

او اللفظي والحقيقة والمجاز لا بد في مفهوم التكلم من قيام المعنى
الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع
قيام ذلك المعنى بالنفس وفرع العلم به والفرق بين قيام ذلك المعنى
وبين العلم به وجداني لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشيء
وعلمك بذلك الطلب ثم هو اي قيام ذلك المعنى بالنفس وصف
كمال ينافي الآفة التي هي العجز عن ادارة المعنى في النفس فوجب
اعتقاد انه تعالى متكلم بهذا المعنى وهو قيام المعنى المسمى بالكلام
النفسي بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما بالمعنى الاخير
اي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير الاعمية
اي كون الكلام مطلقا اعم من اللفظي والنفسي فيجب نفيه عنه
تعالى لامتناع قيام الحوادث به تعالى والقول بان الحروف
قديمة كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة مكابرة للحس لا يلتفت
اليه للاحساس بعدم السين اي لانا ندرك بواسطة الحس عدم
السين قبل الباء اي قبل تمام التلفظ بالباء في بسم الله الرحمن الرحيم
ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف نحس فيها بعدم الحرف الثاني
من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول والله ولي التوفيق والهداية
الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره عشرة
اصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسالة اختلف فيها
مشايخ الحنفية والاشاعرة تلك المسالة في صفات الافعال
التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرازق
والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على التأثير وتلك

الصفات انها اسما غير اسم القدرة تسميتها بها باعتبار
اسما اثارها والكل اي كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين يعني
اندراجها تحته وصدقه على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا
فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الخالق والصفة الخلق او كان
ذلك الاثر رزقا فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق او
الرزاق والصفة الترزيق او كان ذلك الاثر حياة فهو اي الاسم
الذي يدل على تلك الصفة المحيي والصفة الاحيا او كان ذلك
الاثر موتا فهو اي الاسم الدال على الصفة المميت والصفة الاماتة
ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه
المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علما ما ورا النهر
منهم من ان كلا منها صفة حقيقية ازلية فان في هذا تكثير القدما
جدا نادعي متاخرو الحنفية من عهد الشيخ ابي منصور الماتريدي
وهلم الى عهد المصنف انها اي الصفات الراجعة الى صفة التكوين
صفات قديمة زايدة على الصفات المتقدمة المعقود لها الاصول
السابقة وليس في كلام ابي حنيفة واصحابه المتقدمين تصريح
بذلك سوي ما اخذوه يعني المتاخرين من قوله يعني قول ابي حنيفة
كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فان هذا
صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيان من كلام ابي حنيفة تحقيق
رجوع القدم الى صفة القدرة وذكروا له اي لما ادعوه من قدم
الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها اوجها من الاستدلال
منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارئ تعالى مكون

الاشيا اي موجدها ومنشيها اجماعا وهو اي كونه تعالى مكون
الاشيا بدون صفة التكوين التي المكونات اثار يحصل عن تعلقها
بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل
الاثر كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون صفة التكوين ازلية لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى وقد اجيب بان ذلك اعني استحالة
وجود الاثر بدون الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم
والقدرة ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل
من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى
صفة القدرة والارادة لا الى صفة زايدة عليهما ومنها وجوه اخرى
في الاستدلال معروفة مع الاجوبة عنها في المطولات والاشاعرة
يقولون صفة التكوين على فصولها اي تفاصيلها سوى صفة القدرة
باعتبار تعلقها بتعلق خاص بالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها
بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق كذا وقع في المتن
التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللايق
التعبير بان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة
التكوين كان يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة
باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى المنوال الثاني فالتخليق
تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق
وهذا هو اللايق بطريق الاشاعرة لانهم قايلون بان صفات الله تعالى
حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة
وما ذكروه يعني مشايخ الحنفية في معناه اي في معنى التكوين

الذي هو المنبط بجميع صفات الافعال من انها صفات تدل
على تاثيرالي آخر ما سبق عنهم لا ينفي هذا الذي قاله الاشاعرة
ولا يوجب كونها اي كون صفة التكوين على فصولها صفات اخرى
لا ترجع الى القدرة المتعلقة بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال
الرزق ونحوهما والى الارادة المتعلقة بذلك ولا يلزم في دليل
لهم من الاوجه التي استدلوا بها ذلك الامر من نفي ما قاله الاشاعرة
وايجاب كونها صفات اخرى واما نسبتهم ذلك للمتقدمين
ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح به عن احد منهم فيما نعلمه
بل في كلام ابي حنيفة نفسه رضي الله عنه ما يفيد ان ذلك على
ما فهم الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي
قال اي الطحاوي فقلا عنه ما نصه وكما كان تعالى بصفاته
ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا منذ خلق الخلق استفاد اسم
الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية
ولا اي والحال انه لا مربوب موجود ومعنى الخالق ولا اي
والحال انه لا مخلوق موجود وكما انه محيي الموتى استحق هذا
الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك
بانه على كل شيء قدير انتهى فقوله ذلك بانه على كل شيء قدير تعليل
وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى
الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه اي الاسم الذي هو الخالق
في الازل بسبب قيام قدرته تعالى عليه اي على الخلق فاسم
الخالق والحال انه لا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق

في الازل وهذا هو ما يقول الاشاعرة لا ما اختاره الماتريدية
واعلم ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل
اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه واما
في قول ابي حنيفة كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق
من قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر
في مبادي اصول الفقه وقد وقع في التحبير للاكمل ان اطلاق الخالق
والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة
باعتبار تعلقها وفيه بحث وان قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق
ونحوهما حادثة انتهى وفيه بحث والتحقيق ان الاطلاق الحقيقي هو
قولنا قادر على الخلق قادر على ايصال الرزق واما اطلاق
الخالق على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق وكذا
اطلاق الرازق بمعنى القادر على ايصال الرزق قبل ايصاله
فنظير ان الكلام فيه كالكلام في تسمية الكلام في الازل خطابا
حقيقة قبل وجود المخاطب واسماعه تجري فيه الاقوال فيها
فعلى الراجح ينبغي ان يسمى بذلك حقيقة الاصل الاول العلم
بانه تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه الخالق لكل حادث جوهر
او عرض على اختلاف انواعه كحركة كل شعرة وان دقت وكل
اي وكحركة كل قدرة لكل عضو انسان عاقل او غيره وكل فعل اضطراري
كحركة المرتعش والنبض اي وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب
بالبدن او اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم وانما
بقصد العاقل في قوله لهم تغليبا واصله اي دليله يعني

دليل العقل بانه سبحانه الخالق لكل حادث نقلي وعقلي فالدليل
من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله تعالى وخلق
كل شيء فقدره تقديرا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
حكاية عن قول ابرهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون
الاحجار بايديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه
العبارة مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اي موصولا
حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف
لو جعلت موصولا اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق
عملكم ولا منافاة في ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول
المصنف ولا يمتنع انكاره الى آخره اشارة الى سؤال من طرف
المعتزلة اورده صاحب الكشاف وغيره منهم والجواب محصل
السؤال ان معنى الآية انكار السيد ابرهيم عليهم عبادة مخلوق
ينحتونه بايديهم والحال ان الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت
والمصدرية تنافي هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة
ما ينحتون وبين خلق عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان
حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها اتعبدون منحوتا
تصيرونه بعملكم صنما والحال ان الله تعالى خلقكم وخلق عملكم
الذي به يصير المنحوت صنما فقد ظهر الطباق وحينئذ اي حين
اذ جعلت مصدرية الاستدلال بها اي الآية ظاهر للتفريع
بان العمل وهو الفعل مخلوق او هو اي لفظ ما موصول اسمي
يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذي تعملونه بحذف

العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من ادوات العموم
فيشمل في الآية نفس الاحجار المنحوتة والافعال طاعات كانت
او معاصي واعني بالفعل هنا الحاصل بالمصدر لانا اذا قلنا
افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدري
الذي هو الايجاد والايقاع لما سيأتي من انه امر اعتباري
لا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر
وهو متعلق الايجاد والايقاع اي ما نشاهده من الحركات والسكنات
مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والاكل والشرب
والصلوة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة
وذكر واهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه
هو المفعول بالحقيقة لانه الذي يوجده الفاعل ويفعله
وهو بنا على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري
وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع لا وجود له فلا يتعلق به
الخلق فوجب اجراؤها اي الآية على عمومها للاحجار المنحوتة
والافعال وبالله التوفيق والدليل من العقل على انه سبحانه
الخالق لكل حادث ان قدرته تعالى صالحة للكل اي لخلق كل
حادث لا قصور لها عن شيء منه هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق
ان عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر وهو معمولهم ومعنى الموصول
وصلتها كذلك فآل المعنى فيهما واحد لان التقدير في الموصولة
وخلق العمل الذي تعملونه او الشيء الذي تعملونه ودعوى عموم
الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد

بمعنى ايجادهم فوانها انما هي معمول فيها النحت والتصوير
وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز
والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم
فلا ينافي قوله ما للاعيان بناء على انها موضوعة لمعنى العمول الاعم
ما ستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه **والدليل** **من العقل** على انه
سبحانه الخالق لكل حادث **ان قدرته تعالى صالحة للكل** اي لخلق
كل حادث **لا قصور لها عن شي منه** لان المقتضي للقادرية هو الذات
ولوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات في اقتضا القادرية على السوا فاذا ثبت
قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها **فوجب اضافتها** اي
اضافة الحوادث كلها **اليه** سبحانه **بالخلق** اي اضافة خلقها اليه
والا لزم التحكم على ما مر وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشي وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات
الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكما والا لم يمتنع اختصاص بعض
الممكنات دون بعض بمقدورية تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلة
يقولون لم لا يجوز ان تكون بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا
من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز ان تستعد المادة لحدوث
ممكن دون اخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات

الى جميع الممكنات على السوا ولما كان هذا الاستدلال
لا يخلو امن ضعف لابتنائه دليله على امر مختلف فيه بمنعه
الخصم اشار المصنف الى ذلك بقوله **ويؤيده** اي يؤيد هذا
الدليل العقلي **ان افعال غير العقلا** اي يغفوه ويقربه
بالنسبة اليها **استبعاد استقلال العنكبوت والنحل**
بما يصدر عنها من غريب التشكل ولطيف الصناعة **مما قد**
يعجز عنه بعض العقلا من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة
الى ان لا يتميز شي من الخيوط الواقعة التي تركب منها وبنا
النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لا اختلاف بين اضلاع بيوته
ولا خلل فيها ثم القا العسل بها اولا فاولا الى ان يمتلي
البيوت ثم تختم بالشمع على وجه يجعلها في غاية من اللطف **فكان**
ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن
الترتيب **واقعا منه سبحانه وصادرا عنه** دون تلك الحيوانات
التي لا عقول لها ولا علم بتناسب ما يصدر عنها ولما قرر ان
افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب اهل الحق انها
مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم
انها مخلوقة للعبد بمعنى انه مستقل بايجادها او وجودها بتمكينهم
سوالا وجعل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام جوابا عنه
فقال **فان قيل لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال**
ولذا اي ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به ندرك تفرقة
العباد العقلا بطريق الوجدان الى تفرقة ضرورية ال

من الحركة المقدورة لنا وهي الاختيارية ومن الرعدة
الضرورية اي التي تصدر دون اختيار منا فهذا من باب
الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل لان ادراكنا التفرقة
المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد
مخلوقة لله لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا
اقعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد يدل لها وهو ادراكنا
التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة ليس خاصيتها من بين
الصفات الا التاثير اي ايجاد المقدور ولان القدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على
امر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص السابق بعضها
بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون اي العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرهم الحادثة التي
تحدث بخلق الله تعالى اياها لهم كما هو اي ذلك الاستقلال
بالايجاد راي المعتزلة والفلاسفة بلا فرق بين الفريقين
غير الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة العبد
حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى عند المعتزلة
لاعتقاد اهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات
وبطريق الايجاب بالذات عند تمام الاستعداد في المحل
القابل عند الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى عما يقولون موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار والا اي وان لم يكن العباد مستقلين
بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص كانوا

خلق

خلق الباري تعالى جبرا محضا اذ الغرض انه لا تاثير لقدرة
العبد اصلا في ايجادها واذا كان كذلك فيبطل الامر والنهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل تحت قدرته
كان يطلب منا ان نخلق الحيوان او الطيران الى السماء او يطلب
من الجماد المشي على الارض فالجواب من طرف اهل السنة وهو
حاصل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام ان الحركة مثلا كما
انها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه لها ايضا نسبة
الى قدرة العبد فسميت اي الحركة باعتبار تلك النسبة
اي نسبتها الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد
٤ وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون الا اختراعا
الذي هو خاصيتها اي التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة
في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي عند
الاختراع تتعلق به نوعا اخر من التعلق فبطل ان القدرة
من حيث تعلقها مختصة بايجاد المقدور بها ولم يلزم الجبر المحض
كما زعم الخصم اذ كانت للحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة
في اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره
حجة الاسلام ولما لم يوافقه ولما لم يوافقه المصنف عليه قال
ولقائل ان يقول قولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة الاختيارية
متعلق بالقدرة وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة العبد متعلقة
بالحركة لا على وجه التاثير فيها وان التعلق لا على وجه التاثير
هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن معشر اهل

اللغة العربية انما تفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل
المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود هو ايجاده وقولكم بان
القدرة الحادثة تتعلق بلا تأثير لتعلق القدرة القديمة
في الازل قلنا ممنوع وتحقيق المقام ان نقول معنى ذلك
التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع بعدور
ابها اليها بانها ستؤثر في ايجاده عند وقته فالباء في قوله بانها
للالصاق ومدخولها محذوف اي بمعنى انها ستؤثر في ايجاد ذلك
المعلوم عند وقت وجوده فالمراد وقته غاية للموجود المفهوم
من الايجاد وذلك ان القدرة انما تؤثر في وقوع الشيء على
وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيصه
اي تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من
الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها تقارن
الفعل عندكم مقتضى لاناعي فلم يكن تعلقها بالفعل الا
على غير ما ذكرتم اما بالتأثير كما هو الظاهر او بشيء اخر
اي لتعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل او يرد ولو
وسلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن
كافيا في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب اسناد الحوادث كلها
اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على عمومها فانه يسوغ العمل
بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما ثبت بقوله فاقتضى
لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد اي باخراج افعال
العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان

الامر

الامر والنهي ولزومه اي لزوم الجبر المحض مبني على تقدير
في الفعل لقدرة المكلف الذي كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل
ولا يدفعه اي لا يدفع هذا اللزوم تعلق لقدرة المكلف بالفعل
بلا تأثير فيه لبناء اللزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وذلك ان نقول
قول المصنف ان الكسب لا يفهم الا التحصيل هو بحسب ما وضع
له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما ينبئ
عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فانه ذكر ان تعلق قدرة الباري
بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه
نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وان الباري تعالى يسمى خالقا
ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب ان يطلب لهذا
النمط من النسبة اسم اخر مطلب فوضع له اسم الكسب تيمنا
بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن
فقد دل هذا الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته بالكسب
وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل
بسبب الرد بدل من الاولى واعلم ان قول المصنف
هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد وقد يتوهم منافيا
لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد
الاختيارية وليس منافيا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل
النصوص العامة خاصة بما سوى افعال العباد الاختيارية
وان ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا ان ذلك التخصيص
حصل بسبب اخراج افعال العباد الاختيارية فان النظر فيها

والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية ادى الى ذلك التخصيص
فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق
وما قيل لبيان ان الفعل مكسوب للعبد متعلق به قدرته لا على
وجه التاثير ومخلوق الله متعلق به قدرته على وجه التاثير
ايجاد الحركة برفع ايجاد مبتدا وقوله الحركة خبره والجملة
ولما بعدها هو المقول وهو بدل من ما قيل وما مبتدا
خبره قوله فيما بعد فاجنبي والمعنى ان ايجاد الحركة غير الحركة
نفسها بلا شك فالايجاد هو فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة
فعل العبد والعبد موصوف به حتى يشتق له اي العبد منه
اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال
لموجد البياض في غيره ابيض ولا لموجد السواد في غيره اسود
ولا لموجد الكلام في جسم متكلم كما مر في محله بخلاف من قام به
البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال ابيض
واسود ومتكلم وقوله فاجنبي هو خبر ما كما مر يعني ان مقول قيل
اجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لا على وجه التاثير اذ لا يتعرض
هذا المقول الا لكونه اي العبد متصفا بالعرض من البياض
والسواد والكلام ونحوها بعد ايجاد غيره اياه فيه اي ايجاد
غير العبد ذلك العرض في العبد وهذا اي اتصاف العبد بالعرض
الذي اوجده غيره فيه لا يوجب دخوله اي العرض تحت اختياره
بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد فضلا عن تعلق قدرته
اي العبد به اي بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات

تعلق

تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد فان قيل
في اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير قام البرهان
من العقل والنقل فيما تقدم في صدر هذا الاصل على وجوب كون
كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و
قام البرهان ايضا من النقل على وجوب قدرة العبد بافعاله
الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعدا
وساقطا بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية
فنقول بهما اي بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما وان
لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق وهو الثاني منهما فانه
اي علم كيفيته هذا التعلق غير لازم لنا اذ لسنا متعبدين بفهم
مثل حقيقة كيفيته قلنا في الجواب حاصل هذا الذي قررتموه
اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته في
صاعدا امر ثابت لا ارتياب فيه ثم بعد اعترافكم بذلك ادعيتم
انه اي الشان الجا الى كونه على خلاف المعقول من معنى تعلق
القدرة بمقدورها من كونه بلا تاثير وايجاد لا ندري على اي
وجه هو ملجي وحل هذا التركيب ان قوله الجا فعل ماض فاعله
قوله الجا ملجي وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه
بلا تاثير بيان للمقول لخلاف اي ثم ادعيتم انه الحاكم ملجي الى القول
بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى
تعلق القدرة بمقدورها وذلك الوجه المخالف هو ان تعلق قدرة
العبد بالفعل بلا تاثير منه في ايجاد المقدور وانكم لا تدرون

كيفية ذلك التعلق والعطف في قوله وايجاد تفسيري و ذلك
الملجي هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة
بالايجاد وقد تقدم بعضها في صدر هذا الاصل و هو اي ما ادعيتموه
من انه الحاكم الى ذلك البراهين المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين
انما تلجي لو لم تكن اي تلك البراهين عمومات لا تحتمل التخصيص كذا
فيما رايته من النسخ واللايق حذف لا اذ يقال لو لم تكن عمومات
تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات او عمومات لا تحتمل التخصيص
ويدل لكون اللايق حذف لا انه المناسب لقوله فاما اذا كانت
اياها اي فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص و وجد ما يوجب
التخصيص فلا تلجي البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم لكن الامر كذلك
وهو ان البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص و
المخصص امر عقلي هو ان ارادة العموم فيها يستلزم الجبر المحض
وقوله المستلزم صفة كاشفة للجبر المحض لان من شان الجبر
المحض انه يستلزم لضياع التكليف و بطلان الامر والنهي وفي
ذلك ابطال الشرايع وقد علمت مما مر ان احتمال التخصيص لا
يقتضي اسناد جميع افعال العباد اليهم وانه يكفي في بيان حقية
مذهب اهل السنة باسناد جزئي واحد هذا ومما يضعف احتمال
التخصيص وجوب المحافظة على العموم ما امكن ان سياق النصوص المشار
اليها في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتامل و لما كان ما ذكره المصنف
انما يأتي في النقليات لان العموم وتخصيصه من خصايص النقليات
ورد ان يقال يبقى ان يكون الملجي هو البراهين العقلية

وما ذكرت لا تعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله واما ما ذكروه من
العقليات مما يوضعه غير هذا المختصر كتاليفات الامام
والمواقف والمقاصد وشرحيهما فليس شيء منها لازما للخصم بحيث
يستقل للالجاء المدعى على ما يعلمه الواقف عليها بادنى تامل
فيها وكيف يكون شيء منها لازما ولو تم منها ما اي دليل يلجي
الى ما ذكر من كون التعلق على وجه يخالف المعقول استلزم ما
ذكرنا من بطلان التكليف وقد قدرنا ان تعلق القدرة
بلا تاثير لا يدفعه اي لا يدفع استلزامه بطلان التكليف
لان الموجب للجبر اي للقول بالجبر المحض ليس سوى ان لا تاثير
اي ليس سوى قولنا بانه لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله
اصلا وهو اي الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل
باطل فلزوم الجبر وهو موجبه لنفي اعتقاد ان لا تاثير لقدرة
العبد في ايجاد فعله باطل ولهذا صرح جماعة من محققي المتأخرين
من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا اي مرجع قولهم ان قدرة
العبد تتعلق لا على وجه التاثير الذي يؤول اليه اخرا هو
الجبر وان الانسان مضطر في صورة مختار لوقوع الفعل على
وفق اختياره من غير تاثير لقدرته المقارنة له واعلم انا
لما ذكرنا آنفا ان ما اورد من متمسكاتهم العقليات
التي ظنوا احالتها استناد شيء اي ظنوا انها تدل على استحالة
استناد شيء من الافعال الاختيارية الى العباد لم تتم هذا
جبران اي لما ذكرنا ان ما اورد من العقليات لم تتم

وماذكر

من القدح ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذي ذكرناه ثم
يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك اي من تاثير قدرة
العبد في الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا
ما يدل على انتفاء المانع من ذلك فانه لو عرف الله تعالى العبد
العاقل اي اعلمه افعال الخير والشر ثم خلق له قدرة امكنه
بها من الفعل لما امر به من الخير والترك لما نهي عنه من الشر
ثم كلفه باتيانه الخير اي بان ياتي به ووعده عليه اي على الاتيان
به الثواب وتركه الشر اي وكلفه بترك الشر واوعده عليه
اي على الشر اذا اتى به بالعقاب وقوله بما متعلق بقوله كلفه
اي كلفه بذلك بما على ذلك الاقدار اي خلق القدرة المذكورة
لم يوجد ذلك هذا جواب لو اي لو وقع ما ذكر من تعريف الامر
وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور
نقصا في الالوهية لكون ما نفاه من القول بتاثير قدرة العبد
اذ غاية ما فيه اي ما في وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدر
اي اقدر العبد العاقل على بعض مقدوراته تعالى كما انه
اعلمنا معشر العباد العقلاء ببعض معلوماته سبحانه تفضلا
منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا منا ومنكم
وقوله وانكان قد يجري اي يظن فرق بين العلم والخلق
اشارة الى سؤال بايراد جوابه اما السؤال فهو ان يقال جعل
الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو ان الخلق
من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله بخلاف

العلم فقد ورد في الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد في غير
موضع وقوله لكن لا يقدح هو الجواب اي ما ابديتموه من
الفرق لا يقدح في المقصود كما ذكرنا انفا اذ كان سبحانه غير
ملجى بصيغة المفعول الى ذلك اي الى اقدار العبد على بعض المقدورات
ولا مقهور عليه ليلزم النقص المحذور بل فعله سبحانه باختياره
اي بارادته تعالى في قليل من المقدور لا نسبة له بمقدوراته
اي الى مقدوراته التي لا تتناهى غالبا هنا بمعنى الى كما في قوله
تعالى وقد احسن بي اي الي وستعرف ان ذلك القليل الذي
هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله بحكمة متعلق
بقوله فعله اي فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة صحة التكليف
واتجاه الامر والنهي فان نفي تاثير قدرة العبد تستلزم بطلان
التكليف وعدم اتجاه الامر والنهي كما مر مع انه اي مع ان
ذلك القليل الذي اقدر عليه العبد من افعاله او وجده
لا تنقطع نسبته اليه اي الى الباري تعالى بالايجاد لان ايجاد
المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها
غير ان الشرع ورد بما يقتضي نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد
وقطعها اي قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله والله خلقكم وما تعملون
انا كل شي خلقناه بقدر وهل من خالق غير الله فان قلت العزم الذي
سنذكره قادح باعتبار ان الله تعالى اخبر بانه اعلم العباد
ببعض معلوماته واخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق كل شي
اي موجده فلو اوجد العبد شيا لزم الخلف في خبره تعالى

وهو ان اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا في الالوهية مم

والخلف في خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى
لان خلق الذي هو الاستدلال بايجاده والعبد لا يستقل بايجاد
شي بل العزم الذي قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق
الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سياتي فلا استدلال
للعبد بشي فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله مبني على ما يقتضيه
على ما هو محله له وهو الوجوب في قوله وجب اي لاجل نفي الجبر المحض
وتصحيح التكليف وجب التخصيص اي وجب بالدليل العقلي تخصيص
عموم الكل الذي اقتضى السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد وهو اي
ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف اي الحكم بصحته المتوقف ذلك
على النفي المذكور لا يتوقف على نسبة جميع افعال العباد اليهم
بالايجاد اي على ان ينسب اليهم انهم موجدون لجميع افعالهم بل
يكون نفيه اي الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الاتي ذكره
اليهم وتقرير ذلك ان يقال جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح
من الحركات انما يوجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التي هي
افعال النفس لان المراد من الترك كف النفس عن الفعل وذلك
الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر في محله والمقصود
هنا ان جميع ما يتوقف عليه التروك من الميل اي التي الذي يكف
عنه النفس ومن الداعية التي تدعو اليه ومن الاختيار له
انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى وجهة توقف التروك على ذلك كله ظاهره
اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به
الاختيار والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح و

وافعال

وافعال النفوس لا تاثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته
اي العبد هو عزمه عقيب خلق الله تعالى ميل العبد الى
امر من الامور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها
صادقا للفعل اي وتوجهه للفعل طالبا اياه توجها لا يليه
ثوبه توقف وما بعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له
وهذا العزم المصمم هو محل تاثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب
عند الحنفية فاذا اوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق
الله تعالى له الفعل عقبه فيكون منسوبا اليه تعالى
من حيث هو حركة لانه تعالى المتفرد بترتيب المسببات
على اسبابها ويكون منسوبا الى العبد من حيث هو زنا
ونحوه من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال
ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي هي حقيقتها منسوبة
الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة
لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم ان حاصل
كلام المصنف تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان
قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق
بوصفه من كونه طاعة او معصية فمتعلق تاثير القدرتين مختلف
كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على
الثاني بقدرة العبد وتاثيره فتعلق ذلك بعزمه المصمم اعني
قصده الذي لا تردد معه غير ان المصنف اوضح القول فيه

و لعله انما لم يعتمد ما ذكره الى القاضي لان من توجيهه ما لم يقع
مصرحا به في كلامه وان كان منطبقا عليه وانما يخلق الله سبحانه
بعده في القلب اعني الامور الميل والداعية والاختيار ليظهر
من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة للامر
والنهي او طاعة له وليس للعلم خاصية التاثير ليكون المكلف
مجبورا على ما سبق العلم بظهوره منه لما اي لدليل عرفناه في بحث
من بعد وقد اوضحناه في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا
الاصل وقوله ولا خلق بلفظ المصدر عطف جملة منفية وفي
قوله وليس للعلم اي وليس خلق تلك الاشيا اي الميل والداعية
والاختيار للمكلف يوجب اضطراره الى الفعل لانه تعالى
اقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية تدعوه اليه على
العزم على فعله وتركه ولا اضطرار مع الاقدار على العزم
على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل
مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على
العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله
اذ من المتعذر اي من الامر المعروف الذي لا يتخلف ترك الانسان
لما يحبه ويختاره وفعل شيء وهو يكرهه بخوف من سطوة جبار
او حبا لمن يجله ويوثره امتثالا لامره ونهيه فعرف ان ذلك العزم
الكاين بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صحح تكليفه اي
نشا عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد وعنه
انصاصح ثوابه اي اذ يثاب بالطاعة وعقابه وذمه بفعل

مالا

اي تخصيص تلك العمومات الناصة على بطلان التكليف اي لاجل تصحيح التكليف بعد عدم تصحيح الامر

ما لا يعنيه ومدحه بفعل ما هو حسن شرعا وانتفى بطلان
التكليف كالجبر المحض ولزوم التخصيص بهذا الامر الواحد
الذي جعل متعلقا للتاثير قدرة العبد اعني العزم المصمم
على الفعل وما سواه اي ما سوى العزم المصمم مما لا يخفى
من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى ناشئة
عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المخلوقة
الناشئة عن قدرته تعالى والله سبحانه اعلم ومع ذلك اي
ومع ما ذكرناه من ان العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة
فقل ما يكون تحصيل هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى اذ لا يقع
هذا العزم الموصوف بحسن الا بتوفيق منه تعالى تفضلا لاجل ما
ان الشيطان مع النفوس الغالبة وهوى النفس تلانها موانع
من العزم المذكور تشبه القواسر اي تشبه الامور الحاملة
على ترك العزم قهرا لقوة استيلائها على الانسان فلا تغلب
بحيث يصمم العزم على خلاف ما يدعو اليه الا بمعونة التوفيق
من الله سبحانه للعبد وليس لاحد على الله تعالى ان يوفقه
لانه لا يجب على الله تعالى شيء كما سيأتي بيانه في الاصل الرابع
بل العبد اذا اعلمه الله تعالى طريق الخير والشر وخلق
المكنة من كل منهما له فقد اعذر اليه اي ازاح عذره منهما الا
العذر اليه فاعذر مضمن معنى انهى وعدم التوفيق وتواكه
وهو اي الخذلان انه يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها
وقوله لا يبليه هو خبر المبتدا الذي هو عدم التوفيق

وما بينهما اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق لا يسلب العبد
المكنة اي التمكن من ذلك العزم الذي جعلها له نعت للمكنة وهذه
المكنة وسابق انها عبارة عن سلامة الاسباب والالات غير
القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم على
الفعل بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في
الحالة حتى قد يقال بناء على ما ذهبوا اليه ان التكليف بغير
المقدور واقع لانه اي التكليف وهو الطلب الالزامي لما
فيه كلفة تكون قبل وجود الفعل المطلوب بالضرورة لان طلب
الفعل مع وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال ويفارق
المتاخر عن شيء غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة المدعى انها
انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون
التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا مقدرة عليه وقوله فان
المراد بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتفسير ان
المراد بتلك القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم
على الفعل هو القدرة التي يقام بها الفعل وهي [illegible]
اي فرد وهو جزئي حقيقي مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية
يخلق تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي القدرة
المستجمعة لشرائط التاثير هي عرض جزئي فالمتقدم على الفعل
والمتاخر عنه الامتثال وقولنا يقام بها الفعل تساهل
في العبارة اذ المقيم للشيء متقدم عليه وانما هي اي القدرة
المذكورة معه اي مع الفعل لا قبله ان كان الفعل عند اهل

السنة

السنة انما هو بقدرة الله سبحانه وحذف لفظة كان هنا
اولى من ثبوتها قال القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني شيخ
متقدمي اهل السنة وهو المراد حيث ما اطلق القاضي في كتب
الكلام ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل
عقبها فهي من الفعل اي بالنسبة اليه بمنزلة المشروط من الشرط
فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط
بلا شرط كذلك لا توجد القدرة الحادثة بلا فعل ويجوز ان
يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط
بلا مشروط وصحة القدرة اي المسماة بالمكنة شرط التكليف
متقدمة عليه ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط وهي
عبارة عندهم اي عند اهل السنة عن سلامة الالات اي الات
الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه بناء على انه كان
كذلك اي سليم الالات وقد صحت له الاسباب فان الله
تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا اجرى سبحانه العادة
لا يسال عما يفعل سبحانه ومن مشايخنا معشر اهل السنة من
ذهب الى ان القدرة المقابلة للمكنة اعني المستجمعة لشرائط
التاثير تتقدم حقيقة على الفعل وبالله التوفيق الاصل
الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا له فهو واقع بمشيئة
الله تعالى وارادته وهو عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن فهو تعالى مريد
لما تسميه شرا من كفر وغيره من المعاصي كما هو مريد للخير

من ايمان وغيره من الطاعات **ولو لم يرده** اي الشر **لم يقع** هذا
هو المعروف عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اي جمله
منها لا جميع الكاينات مراده لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال
لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق لايهامه الكفر وهو ان
الظلم والكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلما من ان
الامر هو الاراده وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى
التوقيف اي الاعلام من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا
قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال الله خالق كل شي ولا يصح ان يقال خالق القاذورات
وخالق القرده والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال
له ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد
لايهامه اضافه غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد
للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفي قول المصنف لما نسميه
شرا تنبيه على ان تسمية بعض الكاينات شرا بالنسبة الى تعلقه
بنا وضرره لنا لا بالنسبة الى صدوره عنه تعالى وخلقه الشر ليس
قبيحا اذ لا قبح منه تعالى لا يسال عما يفعل **وعند المعتزله** انه
انما يريد من افعال العباد ما كان طاعة **وساير المعاصي** والقبايح
واقعه بارادة العبد على خلاف اراده الله تعالى فانه انما
يريد عندهم عدمها ووقوعها ويكره وقوعها فزعموا انه يريد
من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع ويريد من
الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا اولا في التمسك لما زعموه

قال

قال الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اي ظلما مضافا للعباد
كاينا منهم مع ان الظلم كاين من العباد بلا شك فهو ليس مرادا
له تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين **و**قالوا
ثانيا **ارادته ظلمهم** اي ظلم العباد **لا بغيرهم ثم عقابهم عليه ظلم
فهو منزه عنه سبحانه و**قالوا ثالثا **قال تعالى ان الله لا يامر
بالفحشا** وقال تعالى **ولا يرضى لعباده الكفر** وقال تعالى **والله
لا يحب الفساد** قالوا والفساد كاين والمحبة تلازم الاراده بل
ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم
بالايتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى **وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون** دل على انه اراد من الكل العباده والطاعة
لا المعصيه **وهذا** التمسك بالايات المذكوره **بنا منهم على تلازم
الاراده والمحبة والرضى والامر عندهم** فلا يتعلق واحد منها
بدون تعلق ساير ها بل لا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد عندهم
وقوله ولبن عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق اي ان
المعاصي والقبايح واقعه بارادة العبد للايات السابقه **ولان
ارادة القبيح قبيحه** عندهم **والامر بغير المرضي والمحبوب
والرضى سفه** والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي
وما قبله من الايات نقلي وسياتي الجواب عن الجميع **ولنا** في الاستدلال
على ان ارادته تعالى متعلقه بكل كاين غير متعلقه بما ليس
بكاين **اطلاق الامة من عهد النبي على هذه الكلمه** وهي
قولهم **ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن فانعقد اجماع السلف**

على قولنا ولنا قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى الناس
جميعا اي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض فدل عليه قوله
وما تشاؤن الا ان يشاء الله والآية تلوها وقوله تعالى ولو شا لهداكم
اجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقوله
تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وهم قد شاؤا المعاصي وفاقا
فكانت بمشيته تعالى بهذا النص الثاني لان شاؤا واشياء الا ان
يشاء سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فان هذه
الاية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته الهداية والاضلال وقوله
تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم
ولهم اي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الايات اجوبة لبيب
لا ذنب لنا لفسادها وعمدتهم العضوي منها حمل المشيئة في هذه
الايات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشي لانه خلاف
الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه على انهم قد تحيروا
في تفسير مشيئة القسر والالجاء فاضطربوا فيه وقوله ولان
عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه اي لما ادعيناه
من تعلق الارادة بكل كائن حق للايات السابقة ولدليل عقلي
وهو ان المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله
ابليس وهي كما لا يخفى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله
بل ذلك لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة
لا يرضى بمثلها زعيم قرية متكفل بامور اهلها وليستنكف ذلك

الزعيم

الزعيم عنها وهو اي الرتبة ونذكر الضمير باعتبار ما بعده
وهو ان يتمشى اي يجري مطردا في محل مملكته وولايته ونوع
امر عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة
للعجز اليه تعالى رب العالمين عن قول الظالمين علوا كبيرا ودعوا
عما اوردوه متمسكا لهم من الايات اما عن قولهم تعالى وما الله
يريد ظلما للعباد وما بعينا ها فهو انه سبحانه نفى ارادته
ظلم العباد اي ظلمه لعباده وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد
انفسهم مع ان المنفي في الاية ارادة ظلم لبعضهم بعضا فانه كاذب ومراد
وسنذكر انا هذا الاصل جواب قولهم ارادته الظلم
اي ظلمهم لانفسهم الى نفس وافراد الظلم قولهم هذا الجواب يقتضي
كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه في هذا التوضيح ويصح ان
يكون مع ما قبله دليلا واحدا واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه
لا تلازم بين الرضى والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد
الواحد منا ما يكرهه الا ترى ان المريض يريد تعاطي الدواء
وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته وايضا فالرضى ترك
الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي
ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة اعم فهي منفكة عنها
فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة واما عن تمسكهم بقوله
تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فهو انه لا تلازم بين الامر والارادة
اذ قد يامر الامر بما لا يريده كالمعتذر عن لائمه في ضرب

عنه مخالفته امره فيامره بحضره من لامه وهو لا يريد
في هذه الحالة المامور به ليظهر لمن لامه صدقه فقد تحقق
انفكاك الامر عن الاراده فالمعاصي واقعة بارادته تعالى (عليها)
ومشيئته وعطف المشيئه تفسيري كما هو في عطف الاراده
لا بامره ورضاه ومحبته لما قررنا وقال امام الحرمين ان
من حقق لم يلغ عن القول بان المعاصي محبته (بمعناه) ونقله بعضهم
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري لتقاربهما اي الاراده والمحبه
والرضى يريد تقاربهما في المعنى لغة فان من اراد شيئا او شاه
فقد رضيه واحبه وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين (بالمعنى)
وعبارة الارشاد ومن حقق من ائمتنا لم يكع عن تاويل المعتزله و(لي)
المحبة بمعنى الاراده وكذلك الرضى فالرب تعالى يحب الكفر و(يرضاه)
كفرا معاقبا عليه انتهى وهي ظاهرة في ترادف الاراده و(المحبه)
والرضى وهذا الذي قاله امام الحرمين خلاف كلمة اكثر اهل
السنة لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان
المشيئة والاراده غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض
والمحبه اراده خاصه كما بيناه انفا وبعض اهل السنه سوى ان
كلا منهما اراده خاصه وفسر الرضى بانه الاراده مع ترك
الاعتراض وهو اي ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن
الاشعري وان كان لو قال به اهل السنه لا يلزمهم به اي
بسبب القول به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب
اي المعنى الذي علق به العقاب ورتب عليه هو مخالفته

النهى

النهى واذ كان متعلقه اي متعلق النهى محبوبا كما يتضح لك
فيما بعد من هذا الاصل لكنه اي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله
بعضهم عن الاشعري خلاف النصوص التي جمعت في كتاب الله
من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى فان
تولوا فان الله لا يحب الكافرين ومثله اي مثل لفظ الكافرين
في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم اثباتا كان
او نفيا يتعلق ما علق به من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة في
مبدا الاشتقاق اي المصدر وهو هنا الكفر فيكون المعنى
لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب الفساد وغيره لك من
النصوص كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين وقوله تعالى انه لا يحب
المعتدين والحكم في مثلهما يتعلق بمبدا الاشتقاق على ما مر وقد (نبه)
المصنف على امر زايد على كلام امام الحرمين والاثر وهو الفرق
بين المشيه والاراده عند ابي حنيفه تعالى ونقل عن ابي حنيفه
رحمه الله ما يدل على جعل الاراده عنده من جنس الرضى والمحبه
لا من جنس المشيه لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الاراده
دون مفهوم المشيه روي عنه ان من قال لامراته شيت
طلاقك ونواه اي نوى طلاقها بهذا اللفظ طلقت ولو قال
اردته او احببته او رضيته اي لا يقع عليه الطلاق وقوله
بناه استيناف كان سايلا قال على ماذا بنى ابو حنيفه ما روي
عنه فاجيب بانه بناه على ادخال معنى الطلب والميل
في مفهوم الاراده والرضى والمحبوب كل منهما مطلوب بل

فهما اولى بدخول الطلب في مفهومهما ومنه يقال للطالب
الكلام رايد فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روي
عن ابي حنيفة لا يساعد النقل بان كلا من الرضي والمحبة والارادة
خاصة و سادت عليه هذا النقل عن ابي حنيفة من الفرق بين المشيئة
والاراده هو ايضا خلاف ما عليه الاكثر اي اكثر اهل السنه
وسيعود الكلام اليه في محله من هذا الاصل ولم يتعرض
المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقد اجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون
ما بعدها بل معنى الاية الا لامرهم بالعباده مرادا ولئن
سلم فلا نسلم عموم الايه للقطع بخروج من مات على الصبي والجنون
والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزله مجملا في بقية
افراده فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر
كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
والتحقيق ان الحصر في الايه اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادة
لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما اريد منهم
من رزق وما اريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه
واجيب عن قولهم اي المعتزله ان ارادة الظلم من العبد
ثم عقابه عليه ظلم بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال كون
ذلك المنع مستندا بان الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها
من غير رضى من المالك اما تصرف من تصرف في ملك نفسه فلا
اي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان وهذا المنع المستند

بما ذكر تقويه بقوله ان صرايح العقول داله على ان تعذيب
المملوك ذي الاحسان على ما لحسن به من فعله مراد
سيده ظلم فالملك لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم اما الخوف
في نفيه اجتنابه اي ان يكون المعاقب عليه جنايه من العبد
بان يكون بخلاف المراد واجيب من طرف اهل السنه بانه
اي ما ذكر من الدفع مبني على التحسين والتقبيح العقليين وكل
منهما منتف في الاصل الخامس من هذا الركن ويرد الدفع
اي المعتزله في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح
العقليين ليس هذا الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك
على فعل مراد سيده ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم في
الحسن والقبح العقليين لانه اي لان محل النزاع هو تقبيح
العقل الفعل في حكم الله تعالى اي جزمه يعني العقل
بالحكم الله تعالى ثابت بالمنع فيما استقبحه العقل واما
ادراك العقل لحسن بعض صفة كمال او القبح اي صفة نقص
فلا نزاع بيننا وبينهم في ثبوته كما سيأتي اول الاصل الخامس
فيمكن ارادتهم اي المعتزله اياه اي القبح هذا المعنى
بل هو واجب اي متعين الاراده اذ لو حمل على القبح بالمعنى
الذي هو محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى ثابت
بمنعه تعالى من التعذيب ويبعد من عاقل ان يقول
ان تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه اي يبعد ان
يقول عاقل ذلك فيكون قولهم امر سيد العبد لفعله

مراد سيده ظلم اي صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى
عنه ولكونه أحب حينئذ مع انه صفة نقص في حقه تعالى
وان كان صفة نقص في حقنا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسأل
عما يفعل غايته ان صفة حسنه خفيت علينا وعلى تقدير
التسليم فانما يكون تعذيب العبد لفعله مراد سيده
ظلما اذا كان قد امر السيد بخلاف المراد وعاقبه
معاقبة على فعله اما اذا كان انما امر السيد بمن يفعل
هو غير ما امر به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فان على
العبد امتثال امر سيده من غير التفات الى انه اي ما امر
به السيد مراده اي مراد السيد او لا اي او ليس مراده
مع ان الارادة غيب اي امر غائب عنه اي عن العبد
لا يصل الى معرفته انها تتعلق بالمأمور به او بغيره و
واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة لم يبق منه
اي لم يبق امر صالح من العبد يصلح لترتب العقاب عليه
الا المخالفة لامر فيحسن عقابه بمخالفة الامر فعاد الظلم
الى عقابه اي العبد على فعل ما امر به السيد لا ما اراده
السيد وعاد الحسن الى عقابه اي العبد على فعل ما امر به
على مخالفة امر اي السيد فان قيل اذا كان لا يقع في
الوجود الا مراده تعالى كما ذهبتم اليه وقد امر العبد
بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وكلفه
بذلك اي بما لا يقدر على فعله ثم عاقبه على عدم فعله

ل

في التحقيق ليس الا الارادة بتعذيبه ابتداء بلا اخلال منه
وتعذيبه ايضا اي تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه
لكونه لم يفعله امر في نظر العقل اي بالنسبة الى ما دل
عليه العقل بطريق النظر غير لائق لانه ظلم قبيح يجب
تنزيه الله الغني عن العالمين اي عن وجودهم وطاعتهم عنه
يتعلق بتنزيه اي تنزيهه عن هذا الذي ليس بلائق على الوجه
الذي ذكرناه آنفا من ان وجوب التنزيه عنه لكونه
صفة نقص فقبحه بالمعنى المتفق عليه ليس بالمعنى المتنازع
فيه بيننا وبينكم قلنا قد يجوز الاشاعرة عقلا تكليف
ما لا يطاق فلا يرد ما ذكرتم على اصلهم وعلى القول بانه
اي التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو
الراجح من القولين لهم فالتحقيق ان عقابه اي العبد انما هو
على مخالفته حال كونه مختارا واعني مجبورا على المخالفة فان تعلق
الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها
ولم يجبره على فعلها بل لا اثر للارادة في ذلك ولا في
منه فكما انه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه
ما علمه من عدم الامتثال كما في الكفر ثم يبطل ذلك
اي الوقوع الذي تعلق به العلم معنى التكليف الذي هو
الطلب ولم يبطله بصيغة التفعيل واوله نون اي لم ينسب
اليه احال ظلما بذلك بل تعالى منا ومنكم ومن سائر العقلاء
لعدم تأثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم ووقوعه

في سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك الكفر وان
كان لا يوجد الا معلومه اي ما هو معلوم له تعالى فكذا
التكليف بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت الارادة
لا اثر لها في الايجاد كالعلم اي كما ان العلم لا اثر له في الايجاد
وهذا اي انتفاء تاثير الارادة في الايجاد لان الارادة
صفة شانها تخصيص وجود المقدور دون غيره من
المقدورات بخصوص وقت وجوده دون غيره من الاوقات
السابقة واللاحقة ليس غير اي ليس شانها غير ذلك التخصيص
ولا يدخل هذا المفهوم بالنصب مفعول مقدم فاعله
قوله تاثير اي لا يدخل مفهوم الارادة تاثير في الايجاد
بل تاثير الارادة في مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالجار
والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى ان تعلق الارادة
تابع لتعلق العلم فالتاثير في الايجاد خاصية صفة القدرة
دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات الا انها
اي القدرة انما تؤثر على وفق الارادة اعني في الوقت
الذي تعلقت الارادة بانه اي المقدور اذا وجد
عن مؤثر اي المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة كان
وجوده فيه اي في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده
والعلم الالهي متعلق بهذه الجملة وقوله انها بفتح الهمزة
بدل من هذه الجملة اي متعلق بانها ستكون اي توجد
كذلك اي بان يوجد المقدور متعلقا للارادة على وجه

تخصيصه

تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون ما
قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التاثير في وجوده
وفق تعلق الارادة ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف
على طبق تعلق ذلك العلم وتعلق تلك الارادة متاثرا في
وجوده عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه في الاصل السابق
من ان للمكلف اختيارا يناط به الثواب والعقاب على
ما عليه اهل السنة او ان للمكلف عزما يستقل بايجاده
على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفا ذلك العزم بانه
يصمم اي لا يبقى معه تردد وبانه ما يوجد الله سبحانه عقبه
تحت قدرته اي قدرة المكلف الحادثة له ما صمم عليه واختاره
كما مر في الاصل السابق لا جبرا عليه اي على ما صمم به واختاره
فجملة قوله يصمم في محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة هو
يوجد نعت ثان له وبسبب ان تعلق الارادة الالهية
على حسب تعلق العلم الالهي لزم ان ما لم يشا الله لم يكن اي
ان ما لم يكن متعلق الارادة بوجوده لا يوجد فالجار والمجرور
اعني قوله بسبب متعلق بقوله لزم وذلك اللزوم لانه اي
لانه اذا كان العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور
تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت الارادة انما تخصص
اي شانها ليس الا انها تخصص ما سيوجد بوقته الذي يوجد
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات فعدم تعلقها
بوجود ممكن تابع للعلم بمعنى قول السلف ما شاء الله كان

و ما لم يشأ لم يكن اي ما تعلقت المشيئة ولي الارادة الالهية
بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده و ما لم تتعلق المشيئة بوجوده
لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده وظهر ايضا ان لا طلب
في مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين المشيئة كما هو عند ابي
حنيفة لما عرفت من ان الارادة ليس مفهومها الا انها صفة
تخصيص ما سيوجد و تعيين بوقته دون ما قبله وما بعده
من الاوقات وليس في هذا المفهوم طلب وظهر ايضا ان لا
محبة في مفهوم صفة الارادة كما قال الاشعري وجماعة المحبة
عندهم اخص من الارادة على ما قدمنا من انها ارادة لا تتبعها
تبعة ومواخذة بل لا يستلزمها اي لا يستلزم مفهوم الارادة
المحبة اذ الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب تعلقها اي الارادة
بالمحبوب المطلوب وجوده متقارن الارادة المحبة في متعلقها
بان يقع ذلك اتفاقا اي على سبيل الاتفاق لا لزوما بحيث
لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من ان الاعم لا يستلزم الاخص
فضلا عن هذا اي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها ومع
ذلك الفرع الفقهي عن ظن اللزوم من ابي حنيفة معتبرا
في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم الارادة اذ المحبوب مطلوب
الوجود و للغلبة اي لغلبة تعلق الارادة بالمحبوب ظن
الارادة والمحبة و هو اي ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة
بعيد عن التامل اذ بالتامل يفرق بين اللزوم والغلبة
الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر فكثيرا ما يجد الانسان

منه

منه اي من نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما من الامور
المقتضية لارادة ذلك المكروه ولو فرض ان ذلك اي
ارادة الانسان ما يكره وجوده لمصلحة احبها كارادة الكي
تداويا للمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب على الكي
لم يخرجه جواب لو اي لو فرض ان ارادة المكروه لمصلحة
تترتب عليه لما اخرجه ذلك عن كونه مكروها في نفسه لان
الكي عبارة عن امساس النار البدن وهو امر مكروه فانه
اي فان كونه مكروها هو الثابت في الواقع بالفرض اذ
الفرض كونه مكروها فلا يكون في نفس الامر غير ما في الواقع
بوقع غير اسم كان وذلك الغير كونه محبوبا اي فلا يكون كونه
محبوبا ثابتا فيه اي في الواقع فلا يجتمعان وكذا اي وكثيرا ما
يجد الانسان من نفسه ايضا انه لا يريد وجود ما اي امر
يحبه وهو اي عدم ارادة وجوده وان كان الضرر اي لاجل
ضرر يلزم وجوده لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك الضرر
عن كونه محبوبا في نفسه لفرض اي لاجل فرض انه ما دام
محبوبا فكونه محبوبا هو الثابت في الواقع بسبب فرضه لذلك
فلا يكون غير ما في الواقع اعني كونه مكروها ثابتا في الواقع
فانما تستلزم الارادة الاذن و الاطلاق في وجود ما
يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسيري للاذن اذ المراد
بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود
ذلك المكروه وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه

تعالى وهو اي والحال انه الملك القهار وحده لا شريك
له ليتم وجه التكليف بلازميه اي بلازمي التكليف وهما الثواب
بالفعل اي بسبب الفعل المطلوب والعقاب للترك اي لاجل
الكف عن الاتيان بالمطلوب ولو كان في مفهوم صفة الارادة
طلب كانت هي صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة
للكلام والقدرة والعلم شانها ما ذكرنا من تخصيص وجود
المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده من الاوقات وقوله من قال الارادة والمشية
صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم انه
اي القول المذكور بسبب ذكر الاقتضا فيه يقول ببعض
الوجود كذلك اي كما مر من ان في مفهوم الارادة طلبا لان
الاقتضا الطلب واصله الطلب قضا الدين ثم استعمل لمطلق
الطلب فيلزم كون صفة الارادة هي صفة الكلام وليس كذلك
اي ليس كما يتوهم بان الاقتضا في تعريفه اي تعريف من عرف
الارادة بانها صفة تنافي العجز الى اخره منسوب الى الصفة
وليس ذلك الاقتضا المنسوب الى الصفة كلاما انما هو بمعنى
الاستلزام بل لما اقتضى هذا المعنى كذا اي استلزمه
لعلية اي لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا او لا لعلية
كالتلازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم
من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضي
عدم المشروط بخلاف ما اذا نسب الاقتضا اليه تعالى

فانه

فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل او الكف فيكون كلاما واذا
جعل الاقتضا جزء مفهوم صفة الارادة كان منسوبا اليه
تعالى فتكون ارادته هي كلامه تعالى وقد علمت ان الارادة
صفة مغايرة للكلام كما مر انفا بخلاف ما اذا جعل الوجود
مقتضاها اي مقتضى الارادة بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت
الارادة بوجود شي لزم ان يوجد بان تتعلق القدرة بوجوده
وفق تعلق الارادة ثم المراد من هذا الاقتضا ما بيناه
فيما مر في كلمة ما شا الله كان من انها اي المشية وهي مرادفة
للارادة تستلزم الوجود اي وجود ما تعلقت به اذ كان
ثم تخصيصه اي تخصيص ذلك الوجود بوقته الذي وقع فيه
دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على امر
مهم تضمنه قوله وبما ذكرنا اي في الاصل الثاني من ان محل
قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل
والاختيار يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضا والقدر
لفسقهم متعلق بقوله احتجاج اي يظهر بطلان احتجاجهم على
ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه بقضا الله وقدره
لم يكن بقدرتنا اذ ليس القضا والقدر بما يسلب قدرة
العزم اي قدرتهم عليه عند خلق الاختيار لهم فيكون
بسبب سلب قدرة العزم جبرا ليصح الاحتجاج منهم اي الفاسقين
على ما اوقع نفسه فيه من الفسق بل هو الجاني بايجاده ذلك
العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار وكما قال علي رضي الله

عنه لذلك الشيخ الذي ساله روى الاصبغ بن نباتة ان شيخا
قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال
اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال
والذي فلق الحبة وبرا النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا
ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب
عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله
اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ
كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك **لعلك ظننت قضاء**
لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تات لائمة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن والقصة بكمالها في شرح المقاصد **بل المراد**
اي بالقضاء والقدر **اما الخلق** اي خلق الفعل المقتضي **فلا يليه**
اي فلا يليه ذلك الخلق العبد **عزمه** المصمم **وكسبه** الذي
قدمنا انه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه تفسيري
اذ لا يلي خلق الاعمال اي ايجاد الله تعالى اياها **ذلك** العزم
المصمم الذي هو محل قدرة العبد وقوله **واما الحكم** تتميم لقوله
اما الخلق بكسر الهمزة فيهما اي او المراد بالقضاء والقدر حكم الله
تعالى بوقوع ذلك الفعل **كما فسره الامام علي رضي الله عنه لذلك**
الشيخ في بقية القصة فيها ان الشيخ قال لعلي رضي الله عنه وما
القضاء والقدر اللذان ساقانا الا بهما فقال هو الامر من الله

والحكم

والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه **وهو**
اي الحكم **اما ان يرجع الى صفة الكلام** ويكون العطف في قول
سيدنا علي والحكم تفسيريا بعد قوله الامر اذ الامر كلام نفسي
او يرجع الى صفة العلم ولا تاثير للكلام ولا للعلم في ايجاد الافعال
بل تعلق الكلام تعلق طلب وخبر وتعلق العلم تعلق كشف ولا
يتعلق شيء منهما تعلق تاثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تاثير
فاحرى ان لا يليا ذلك العزم اي فبسبب كون الكلام والعلم
لا تاثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التاثير كان احرى من الخلق
بان لا يليا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد
وقوله **والاعلام** بكسر الهمزة **ايضا قد يراد به** اي بالقضاء والقدر
نحو قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك لان قدرنا من
قول الملائكة والقدر بمعنى الخلق او بمعنى الحكم لا يصح اسناده
اليهم حقيقة **وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الاية** اي
اعلمناهم وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمنا لوطا ان دابر هؤلاء
مقطوع مصبحين وعدي بالى لتضمنه معنى اوحينا وقد غير
المصنف الاسلوب حيث لم يقل واما الاعلام وان يقيد
التقليلية للاشارة الى ان ورود القضاء والقدر مرادا بهما
الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما الخلق او العلم
والارجح اي الاظهر توجيها **انه** اي القضاء **يرجع الى صفة**
العلم لا الى صفة **الكلام الا ان حمله اعني في قوله**
معصية بمعنى الخبر فانه يصح ان يراد بلفظ القضاء المتعلق به

ان وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسي **ولذا الاعلام**
اذ ذاك هو المراد بالقضا **رجع اليه** اي الى الاعلام **اذا ما**
يكون الاعلام **عنه** اي ناشيا عن الكلام النفسي والجار اعني البا
في قوله **وبرجع** متعلق بقوله اجاب والرجع مصدر بمعنى الرد
اي ورد معنى **القضا الي** صفة **العلم اجاب** العلامة بدر الدين
محمد بن اسعد **التستري** تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي **عن**
سوال اليهودي المنظوم وهو سوال نظمه بعض المعتزلة على
لسان يهودي ويقال ان الذي نظمه هو ابن البيقي بموحدة وقاف
ولاهما مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ
الاسلام بن دقيق العيد وذلك حيث **قال** الناظم المذكور
ايا علماء الدين ذمي دينكم ؛ تحير دلوه باوضح حجة ؛
اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ؛ ولم يرضه مني فما وجه حيلتي ؛
فاجاب عن هذا السوال علما ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري
اجاب **نظما الى ان قال** في جوابه ؛ ؛ ؛
دعى قضا الله بالكفر علمه ؛ بعلم قديم سر ما في الجبلة
واظهاره من بعد ذاك نظامه ؛ لادراكه بالقدرة الازلية
وصدور التستري **حاصله** اي حاصل جوابه النظم **نثرا بان**
قال معنى قضا الله تعالى بكفر الكافر انه تعالى علم بالابيات
الى اخرها هو حاصل البيتين ولكن ينبغي ان نعلم ان البيت الاول
منهما تفسير لمعنى القضا والثاني منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى
قضايه تعالى علمه الاشيا ازلا بعلمه القديم واما معنى القدر

فهو اظهارها اي ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه
بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل
رجع القضا الى العلم طريق الفلاسفة واما الاشاعرة فقد
رجع القضا الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح
المواقف حيث قال اعلم ان قضا الله عند الاشاعرة هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها
واما عند الفلاسفة فالقضا عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون
عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو
المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من
حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن
خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر
في القضا قلنا رجع القضا الى العلم على الوجه الذي قلنا
من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكور
فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على مقوال رجعه الى الارادة
المذكورة في شرح المواقف بان يقال القضا عبارة عن علمه
تعالى ازلا بوجود الاشيا على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع
القضا الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى اخر ما نقلنا
عن شرح المواقف **وقد ذكرنا ما فيه معنى** اي عقيبه **في ظهور**
ان لا اثر للعلم وهذا امر نذكره سوى ما قدمناه **يذكره**

وضوحا وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا ان يوم كذا المذكور يكون كسوفا اي يوم كسوف حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ثم جاء يوم كذا ووقع ذلك الكسوف الذي كنت علمته على انه كذلك السابق هو الذي اثر في وجوده لا سبيل الى ان يظن ذلك كذلك ما يقع على وفق العلم القديم لا يؤثر العلم في وجوده انما يقع بكسب العبد تبعا لارادته وغاية الامر ان الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون انه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم المخلوق لهم عند الفعل وعزمهم المصمم عليه الذي هو محل قدرتهم فلا يبطل التكليف ومن جملة القضا وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها اي المخلوقات في الاعيان مفصلة من شرح الطوالع للقاضي البيضاوي لا يخلو اما ان يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الحقيقي اي في الكتابة حتى يستلزم ذلك حدوث القضا لان الكتابة حادثة فهو اي فالقضا بهذا التفسير اولى بعدم التاثير وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله اول الاهتمام وان رد القضا الى العلم فواجب اي فذلك الرد واجب وهو الذي اقتضيناه آنفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بانما فقال واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى بقوله اي بقول آدم لموسى أتلومني على امر كتبه الله علي

قبل

قبل ان اخلق الى الحسن فالمراد ان ادم حجه اي ظهر عليه في المحاجة في دفع اللوم عنه بعد التوبة والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة بالفاظ منها للبخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى انت ادم الذي اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال له آدم انت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه ثم تلومني على امر قد قدر علي قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى وقوله اذ المراد بيان المقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود فالمقصود أتلومني بعد التوبة على امر قضي قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها للاجماع على توجيه اللوم على المعصية قبل التوبة وانتفائه اي اللوم بعدها اي بعد التوبة ويكون قوله اي قول ادم كتبه الله الى الحسن حكاية للواقع لا احتجاجا بالقدر لرفع اللوم على المعصية مطلقا هذا الذي ذكرناه من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث ما حملناه عليه هو موجب الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي امتناع اجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل الحديث على ما ذكر فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة

بقضا الله تعالى وقد تقرر بانه يجب الرضى اي رضى العبد بالقضا
اتفاقا فيجب حينئذ الرضى بالمعاصي التي منها الكفر وهو باطل
اجماعا لان الرضى بالكفر كفر اجماعا قلنا الملازمة بين وجوب
الرضى بالقضا وبين وجوب الرضى بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم
الرضى بالقضا الرضى بها بل يجب الرضى بالقضا اي بحكم الله تعالى
الصادر منه لا بالمقضي اذا كان منهيا عنه وهو المعصية لان
الاول اي القضا صفته تعالى وتقدس والثاني اي المقضي
متعلقها الذي منع منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاه تعالى
على ما عرفت من الفرق بين الارادة والرضى على ما عليه اكثر اهل
السنة من غير تاثير للقضا في ايجاده ولا سلب مكلف قدرة
الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضا لما تقرر
في تقرير رجع القضا الى العلم او الى الارادة فهذا تقرير ما في
وهو جواب مشهور وقد اورد عليه انه لا معنى للرضى بصفة من
صفات الله انما الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
فالاليق ان يجاب بان الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من
حيث هو مقضي وقد اوضحه السيد في شرح المواقف فقال ان
للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه
ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره
باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى به باعتبار
النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم
من وجوب الرضى بشي باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضى به

باعتبار

باعتبار وقوعه صفة لشي اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى
بموت الانبيا من حيث وقوعه صفة لهم وانه باطل اجماعا
وبالله التوفيق الاصل الرابع في بيان انه لا يجب على الله تعالى
شي قال الامام الحجة حجة الاسلام انه سبحانه وتعالى متفضل
بالخلق وهو الايجاد مطلقا والاختراع وهو الايجاد لا على مثال
سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود وهو سبحانه متطول
بتكليف العباد اي متفضل به عليهم حيث جعلهم اهلا لان يخاطبهم
بالامر والنهي والطول الفضل والزيادة فالمتطول والمتفضل بمعنى
في العبارة ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه سبحانه وقالت
المعتزلة وجب عليه ذلك اي كل من الخلق والتكليف لما فيه من
مصلحة العباد انتهى كلام حجة الاسلام واعلم انه قد اشتهر
عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة اللطف والثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد
والعوض على الالام ولم يذكر عنهم ايجاب ابتدا الخلق
بل الذي اشتهر وذكر عنهم انه اذا خلق العبد وكلفه بالبنا
والمعقول فيهما وجب اقداره على الافعال التي كلفه بها وازاحة
علله وكل ما كان له اصلح ما يمكن له في الدنيا والدين او في
الدين فقط مذهبان لهم الاول للبغداديين والثاني للبصريين
وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة الامور الخمسة التي قدمنا
ذكرها قال امام الحرمين في الارشاد بعد نقل ما ذكرنا
عن البصريين من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى اخره

ما ذكرنا ما نصه فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى
الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف ولعل هذا مذهبا
لهم يعني البصريين ولم يبين المصنف مقصود كلام الإمام ليظهر
منشأ التوهم وقد نقل الإمام في الإرشاد أولا عن البغداديين
من المعتزلة أن ابتداء الخلق يجب على أصلهم وجوب الحكمة وأنه
إذا خلق الذي علم أنه مكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقدارهم
وإزاحة عللهم ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك
يعني إيجاب ابتداء الخلق وإيجاب إكمال العقل بما دل عليه
كلامه ونقل إجماع الفريقين البغدادية والبصرية منهم على أن
الرب سبحانه إذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملا بل يجب
عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال إمام الحرمين
ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة أنه يجب
على الله تعالى فعل الأصلح في الدين وأما الاختلاف في فعل الأصلح
في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز وظاهره يوهم ذلك فقد يتوهم المتوهم
أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف ليس
ذلك مذهبا لذي مذهب منهم فالذي ينتحله البصريون أنه
تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات
أسباب التكليف انتهى كلام الإرشاد وبه يظهر أن منشأ التوهم
إطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل
الواقع في كلام الإمام أولا ثم قال الحجة حجة الإسلام في الرسالة
ردا عليهم المراد بالواجب أحد أمرين أما الفعل الذي

في تركه ضرر إما آجلا أي في الآخرة عرف بالشرع كما يقال
تجب طاعة الله أو عاجلا أي في الدنيا وإن عرف بالعقل كما يقال
يجب على العطشان أن يشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا ترجح
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة أي إلا
وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى أمر محال كما يقال وجود
المعلوم أي ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه إذ عدمه
يؤدي إلى المحال وهو أن يصير العلم جهلا فإن أراد الخصم وهو المعتزلة
بقوله إن ابتداء الخلق مثلا واجب المعنى الأول وهو أن في تركه ضررا
آجلا أو عاجلا فقد عرضه تعالى للضرر ولحوق الضرر محال في حقه
تعالى والقول به كفر وفاقا وإن أراد المعنى الثاني وهو أن عدمه
يؤدي إلى المحال فهو مسلم حيث نظر إلى ابتداء الخلق والتكليف
قد تعلق العلم بوقوعه إذ بعد سبق العلم بوقوع شيء لا بد من وجود
ذلك الشيء المعلوم وقوعه إذ أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا
معنى ثالثا فهو غير مفهوم انتهى كلام الحجة وقد حقق المصنف أن
المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي إلى المحال
لكن ليس هو العذاب سبحانه بما يعلم جهلا بل البخل فقال واعلم أنهم
يعني المعتزلة يريدون بالواجب ما أي فعلا يثبت بتركه نقص
في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل وجد في
متعلقا لنقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجري اسمه
على اللسان مع إصابة من الكلمة المستهجنة وهو أي الداعي فيما
كان القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء المانع عن ذلك

الفعل بترك الطاعات المذكورة فيما مر بعضها لا بلفظها وفي
مراعاة ما هو اصلح للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا مع ذلك
اي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف يجب تنزيهه تعالى عنه
فيجب ما اقتضاه قيام الداعي اي لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه
سبحانه عما لا يليق وهذا الذي يريدونه هو المعنى الثاني الذي
ذكره حجة الاسلام فان حاصله ان عدم الفعل يودي الى المحال
في حقه سبحانه وتعالى وظاهر تسليم الحجة رحمه الله المعنى الثاني
انهم اذا قصدوا بمعنى قولنا المعلوم يجب وقوعه فهو معنى
صحيح ومراده اي مراد حجة الاسلام رحمه الله تسليم اطلاق
لفظ الوجوب فقط لهذا المعنى لا تسليم اطلاقه مع موضوعه
اي مع تسليم ما وضع له عندهم وهو ان الواجب ما يثبت بتركه نقص
في نظر العقل ويكون بحيث فيه المحال كما مر فان هذا عين
مذهب الاعتزال وانما مراده انه اذا ابتدأ الخلق واجب الوقوع
لتعلق العلم بوقوعه وان ابتدأ التكليف كذلك لان عدم وقوعه
يودي الى المحال وهو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملاق لمقصود
اهل الاعتزال والا اي وان لم يكن ذلك مراد حجة الاسلام بانه
سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على ما قدمنا
لزم ان يسلم ان كل اصلح للعبد يجب وقوعه له لان كل ما
علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما منهم ان هذا ابلغ
في تنزيه الباري تعالى اذ لا يخفى ان كل مسلم فانما يقصد المبالغة
في تنزيه الباري سبحانه عما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجو

بوجوب الاصلح

بوجوب الاصلح على الله سبحانه الا مع القول بان كل ما وقع
في الدارين فهو الاصلح للعباد لما مر عنهم من انه يثبت بتركه
ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه سبحانه وصرح
الامام يعني امام الحرمين بفهم هذا المعنى من كلام ابي القسم
الكعبي وهو من رؤوس معتزلة بغداد وصرح اي الامام بانهم يعني
معتزلة بغداد قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال
اصلح لهم في الاخرى وكذا الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا
ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت مكالمتهم
كما قال الامام في الارشاد لان الكلام من الامرين عناد ومباهتة في
الضرورة بان حقيقة الخلاف بيننا وبينهم في موضعين احدهما
كونه كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد والثاني انه لو لم يكن ذلك
اي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس اصلح
لهم كان وقوعه نقصا لما مر من ان المنع من الاصلح بخل يجب تنزيهه
تعالى عنه وقد علمت ان قولهم في كل منهما خطأ لما لزم عليه من العناد
ومكابرة الضرورة كما قدمناه ولزمهم مع ذلك خطأ ثالث قالوا
وهو اي ذلك الخطأ عدم قدرته على امثالهم يعني الكفار والفسقة
وهدايتهم من ضلالتهم ولزومه لهم من قولهم بوجوب الاصلح
وتفسيرهم الواجب بانه الذي لا يمكن ان يقع غيره اذ لو كان
من معلومه تخليدهم في النار الذي هو اصلح لهم لو وقع خلاف
معلومه تعالى محال لما مر من استلزامه المحال الذي هو الجهل
فلا تتعلق القدرة به اي بالوقوع المذكور لما تقرر من ان متعلقها

الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على عبد انهم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كما تقرر
وقد ورد الكتاب العزيز بصحة تعلق الارادة به قال تعالى ولو
شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم امة واحدة
اي مهتدين وضالين الى غير ذلك من الآيات المنبئة عن الاستعمال
العرفي المتعارف لاهل اللسان كون شيئا بل الواقع ما يخالف
مشيئته تعالى فيكون داخلا تحت قدرته تعالى وكونه لا يفعله
اي انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء على وفق العلم
بانه لا يفعله لا يسلبه الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القدرة
به وذلك اي الذي سلب الامكان الذاتي فكان ممتنعا لذاته كاجتماع
الضدين هو الذي لا تتعلق به القدرة لعدم صلاحيته لتعلقها
لا لقصور في القدرة فاستحالته اي استحالة وقوع خلاف معلومه
تعالى لغيره وهو تعلق العلم بعدم وقوعه لا لذاته والحاصل
ان ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع
لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان الذاتي المصحح لتعلق
القدرة به فزعمهم انه غير مقدور بمعنى انه لا يصح تعلق القدرة
به باطل وليس لهم اي المعتزلة في هذا المطلوب وهو زعمهم
الوجوب على الله تعالى مستمسك بفتح السين اي شيء يستمسكون
به مستمسك بكسرها اي لا استمساك اي ادنى تمسك وعن معتقد
اهل السنة لا نحيد الله تعالى بما زعموه بل ديننا الذي ندين

به اعتقادنا ان الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل
عما يفعل كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار اليها
وهي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم
ما يريد وقوله تعالى لا يسأل عما يفعل كل عوض وابتداء انما
خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه عليهم في استحقاق
عليه تعالى لا يجب منه تركه اذ استحقاق ذلك الرزق انما
يكون لغير المملوك فاما المملوك فعمله هو نيته اي ذاته المخصوصة
وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله على مالكه اجرا ورعاية
مصلحة تفضلا عما اي عن ان يستحق رعاية ما هو الاصلح وهو
اي واما كان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه او ولو
انه ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فيرجع قوله هو اي المملوك
واما العمل وغاية ما في منع الرزق انه نوع اماتة لمن منعه
من خلقه وله تعالى اذ يعطيهم انفاقا منا ومنهم وتردد المصنف
تمسكهم بقولهم ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه
فقال وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد
بلوغ اقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه
الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان
الصنع يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن شاء
والمنع لمن شاء دون ايجاب لسلب الاختيار والمشيئة كما ان تعالى
ذلك بفضله ثبوته من شأنه سبحانه كمال الصفات التي
دلت عليها اسماؤه الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى

معطيها صفات ايضا من الكرم وقد قيل في معناه انه المتفضل
الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسئلة والمتجاوز الذي يعفو عن العقاب
ولا يستقصي في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقايص والعيوب
ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفايسها والجواد وهو الواسع
العطا وشديد العقاب وعدم بعضها نقص تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات اي امورا
تتعلق الصفات بها فانعم الخالق لذلك اي شيء يعد له وسعيد
بفضله كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ثم ان الكرم
والفضل تعلق بالكل البر والفاجر والمؤمن والكافر فان الكافر
منعم عليه في الدنيا على راي القاضي ابي بكر منا كالمعتزلة انعم عليه
خالقه تعالى بما خوله اي اعطاه من قوى ظاهره وباطنه وامور
يلتذ بها الا ان الشيخ ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان ما اوتيه
الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له وليس في الحقيقة
نعمة عليه قال مبينا ما ذهب اليه اذ كان ذلك الامر الذي
ناله في الدنيا قد حجبه عن الله تعالى فليس نعمة بل هو نقمة
قال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع
لهم في الخيرات بل لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما
وقوله نسارع لهم في الخيرات خبران وقوله بل لا يشعرون اشارة
الى بيان انهم كالبهائم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا ان ذلك
الامداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد نص المصنف مذهب
القاضي فقال لكن يكرر في القرآن حكاية قول الانبيا للكفار

الذين

الذين بعثوا اليهم فاذكروا الاء الله اي نعمه فلم يجعلوا في انفسها
نعم وطغيانهم وانهم باختيارهم ولا تخرج به عن كونها نعما في انفسها
وان كانت تلك النعم سببا للتمادي على ما هم عليه لاعتقادهم
ان ما هم عليه من الضلال مرضي لخالقهم وانه لو لم يكن كذلك لما
انعم عليهم فلم يخرجهم تلك النعم الى الكفر واعلم ان الاشعري
لا ينكر كونها نعما انما يذهب الى ان حكمه ايصالها اليهم
استدراجهم لتكون الحجة عليهم ابلغ لا ان ينتفعوا بها في الدنيا
كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واختلف في
مشايخنا معشر الحنفية في انه هل يستجاب للكافر دعوة فقيل
لا يستجاب له دعوة في امر الاخرة ولا في امر الدنيا وان نالته
فيها نعم ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من
رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في
ضلال وبها استدل لهذا القول وفي شرح العقائد اختلف
المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
فجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف
من ان محل الخلاف جواز وقوع الاستجابة وعليه حماد الروياني
من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث نقل الخلاف في المسئلة
ثم اي بعد هذا القول وهو نفي استجابة دعائه ما قد يقع عند
دعائه من الامور التي يدعو بها كان منجزا في علم الله تعالى له
غير معلق فيه اي في علم الله تعالى بدعائه وقيل نعم فيستجاب له
في امر الدنيا لا في امر الاخرة لان قوله تعالى انك من المنظرين

بعد حكاية قول ابليس رب انظرني الى يوم يبعثون اجابة لابليس
والى هذا ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي ولما كان القول
الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا
مع ان الرحمة في الدنيا تعم البر والفاجر والمومن والكافر بغى المصنف هذا
الوهم بقوله ومع هذا اي ومع هذا الخلاف المتقدم حل القول بنفي
استجابته تعالى دعا الكافر فرحمته تعالى سبقت غضبه كما نطق به الحديث
الصحيح حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده اكثر من مظاهر
الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور اي مواضع ظهور
آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده
بيانية متعلقة بقوله مظاهر ارايت ايها المتامل اهل النار اكثر
حصى اي عددا من اهل الجنة من الحور والولدان ومومني الجن والانس
ومن الملائكة وهم منذ الآن لا يحصى من الشيء يرد منهم كل يوم سبعون
الفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه ابدا كما ورد في حديث
الاسرا في صحيح مسلم وغيره واعلم ان من عادة العرب ان يعدوا
ما استكثروه بالحصى بان يجعلوا لكل فرد من افراده حصاة ثم يعدوا
الحصا فاذا قصدوا عد جميعين كثير افرادهما وجعلوا لكل فرد
كان الاكثر عددا اكثر حصى قال حجة حجة الاسلام في دفع قولهم
اي المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا لم يتضرر تعالى بترك مصلحة
العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه تعالى ثم مصلحة العباد انما
ان خلقهم في الجنة لا في دار البلا اي الدنيا معرضين لخطر العقاب
بارتكاب الخطايا وهذا ملخص لكلام حجة الاسلام وعبارته

ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلايا
ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب
فما في ذلك غبطة لاولي الالباب وانت قد علمت مما قررناه ان معنى
الوجوب عندهم كونه اي كون ذلك الامر الواجب لا بد من
وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه الحال وهو انتصافه
تعالى بما لا اي بالبخل الذي لا يجوز عليه على زعمهم متعلق بقوله لا
فلا يكون بهذا اي بسبب الوجوب معرضا هذا للضرر كما الزمهم به الحجة
لان التعرض له اي للضرر انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير
في فعل ذلك الامر الواجب وتركه كما يشعر عنه التعبير بالترك في قول حجة
الاسلام اما ان يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر وليس هذا
الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح كذلك اي مبنيا
على التخيير لانا نحاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى عن ترك ما هو
الاصلح فليس قادرا عليه عندهم لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق
به تعالى اي فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الاصلح حكموا
بانه لا بد من كونه اي وقوعه ووجوده من خلود اهل النار وغيرهم
الفساق وحبط اعمالهم على قولهم هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا
يجب ان لا يتصف تعالى بنقص ولقولنا يجب وقوع وعده تعالى
فالسبيل الى دفعهم انما هو منع كون كل ما ادعوا انه هو الاصلح كذلك
ومنع لزوم ما لا يليق به تعالى اي البخل الذي زعموا لزومه بتقدير
ان لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى ما في وسعه اي
طاقة ذلك الملك العظيم او انه لا يعطي كل فرد من العبيد مصلحته

وقوله جبرا حال مما تقدمه ذيعطي اي حال كون ذلك الاعطا جبرا
اي مجبورا عليه دون اختيار ديد ان عرفه اي عرف كل فرد من العبيد
يعني المكلفين طريقها اي المصلحة واقدر اي جعل له قدرة عليها
وعلى خلافها ولم يجبره على خلافها وليس ذلك القول مما يكون انه هو
الاصلح وبلزوم ما لا يليق بعقد يرهم عدم اعطا الملك العظيم كل فرد اقصى
ما في الوسع الانقص في الغريزة اي الطبيعة يعني انه صادر عن عقل
ناقص فعبر عن نقص العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة وكذا
كون الخلود في النيران اصلح لمن فعل به ذلك الخلود فيها من شاهد
جلال رب العالمين في اعمال الجنان او كونه اصلح من وجود نعيم الجنان
صادر عن نقص في الغريزة اي خلل في العقل وهذا القول ايضا
اعني كون الخلود في النيران اصلح انكار للضروريات ممن انتهى اليه كان
معاندا فيسقط الكلام معه ومن مشهور دفعهم اي دفع المعتزلة بابطال
ما زعموه مناظرة ابي الحسن الاشعري مع ابي علي الجبائي واستاذ اهل
الاعتزال في اول عمره الى النهاية فيما بعدها وكان الاشعري تلميذا
على مذهبه فتاب وصار اماما في السنة قال اي الاشعري له اي للجبائي
لو ان صبيا مات فرأى منزلة رفيعة في الجنة لبالغ مسلم فقال يا رب
لم لم تكن جعلتني حتى ابلغ فاجتهد في الطاعة فانال منزلته ورفعته
قال اي الجبائي يقول الله تعالى له اي للصبي علمت انك لو بلغت عصيت
فكان الاصلح لك الموت في سن الصبا قال اي الاشعري للجبائي فنادى
حينئذ الكفار من دركات لظى يا الهنا لما علمت انا اذا بلغنا عصينا
فهلا امتنا في الصبا فانا راضون بما دون منزلة الصبي فانقطع الجبائي

وتاب الامام الاشعري عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف
واخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف وقد استغنينا بهذا
اي بما سقناه في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره
حجة الاسلام في الاصل السابع لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب
ابتدا الخلق والتكليف والاصل السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح
وقد راى المصنف ان الانسب ايرادهما معا في الاصل الرابع واعلم
ان المشهور ان مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة اخوة احدهم مطيع
مات على الطاعة والاخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا
كما هو مذكور في المواقف واول شرح العقائد ولما راى المصنف
ان ما في عقيدة حجة الاسلام ينطبق مقصوده على ذلك اورده حكاية
بالمعنى وعيانه ان حجة الاسلام دليله شرعي ثم يجيب المعتزلي عن مثله
نفرضها عليهم وهو ان نفرض مناظرة في الاخوة بين صبي مات مسلما
اي طائعا اي الحنو كلامه وبين بالغ مات مسلما اي طائعا الى اخر
كلامه فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الاشعري والجبائي وقيد الصبي بالمسلم
ولم يقيله المصنف بذلك بناء على القول بان اطفال الكفار لا يدخلون
النار وهو الجاري على اصول المعتزلة والراجح عندنا والله اعلم
الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين وهو الاصل الثامن في كلام
حجة الاسلام وقد اوسع فيه المصنف فيه ابتحرير محل النزاع فيهما
بيننا وبين المعتزلة فذكر للحسن والقبح انهما يطلقان لثلاثة معان الاول
ولا الثاني منها محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى الثالث فقال
لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال

وصفة النقص كالعلم والجهل وكالعدل والظلم فان العقل يستقل بادراك
حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم وورد شرع ام لا وكذا لا نزاع
في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض وعدمها
كقتل زيد بالنسبة الى اعدائه فانه عندهم حسن وبالنسبة الى
اوليائه فانه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملائمة الغرض وعدمها
اولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملائمة الطبع ومنافرته لان ملائمة
الغرض اعم كما يظهر للمتامل وملائمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل
يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا وفاقا منا ومنهم وانما
النزاع بيننا وبينهم في استقلاله اي العقل بدركه بسكون الراء اي
ادراك ما ذكر من القبح والحسن في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم
هما بهذا المعنى عقليان فقالوا بناء على المراد هم يجزم العقل بثبوت حكم
الله تعالى في الفعل بالمنع متعلق بقوله حكم اي بثبوت حكمه تعالى بالمنع
من الفعل الواقع ذلك المنع على وجه ينتهض معه الفعل سببا للعقاب
اذا ادرك العقل قبحه فقالوا ويجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره فيه
اي في الفعل بالايجاب له والثواب بفعله اي ايجاده في الخارج والعقاب
بتركه اذا ادرك ظرف للجزم اي يجزم العقل بذلك وقت ادراكه
حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا القول من المعتزلة
بناء منهم على ان للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين اي مقتضيهما
ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم او ان للفعل حسنا وقبحا ثابتا له
لصفة اي لاجل صفة فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب اليه الجبائية
وقوله قد يستقل صفة بانه اي حسنا وقبيحا موصوفان بانهما اذا

اوانهما

او انهما لصفة وبانه قد يستقل بدركهما بسكون الراء اي بادراكهما
العقل فيعلم اي العقل والاسناد مجازي والمراد ان العاقل لادراك
عقله الحسن والقبح المذكورين فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه متعلق
بحكم والضمير للفعل اي فيعلم حكم الله تعالى الكائن في الفعل اي المتعلق
به وقد لا يستقل العقل بادراك الحسن والقبح في الفعل فلا حكم فيه يتعلق به
حتى يرد الشرع كما في نفس ذلك الحسن والقبح كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال اذ لا استقلال للعقل بادراك شيء منهما
وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان
ولا لصفة توجبهما وانما حسنه وروده الشرع باطلاقه اي الاذن لنا
فيه وقبحه وروده بحظره اي بالمنع لنا منه واذا ورد الشرع به
اي باطلاقه لنا او بحظره لحسناه او قبحناه اي حكمنا بانه حسن او قبيح
بهذا المعنى ولو كونه مأذونا لنا فيه ومحرما علينا فحاله بعد ورود
الشرع بالنسبة الى الوصفين الحسن والقبح كحاله قبل وروده في انه
ليس حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما له ولولا ورود الشرع لم
يعرفا فلا يجب قبل البعثة شيء عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره
ولا يحرم قبل البعثة كفر وانما وجب الايمان وسائر الواجبات
وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع وقالت الحنفية قاطبة
بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو ان
العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين او لصفة فيدرك
القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض
معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه

تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب
فيه بالايجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا
القول بعدم توقف الحكم العقلي بذلك على ورود الشرع قالوا ثم
ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم اخر يوم
من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال ياتي الشرع كاشفا عن
حسن وقبح فيه ذاتيين او لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق
ثم اختلفوا اعني الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام
فلا يقضي العقل في شيء منها بمقتضى ما ادركه الا بعد ورود الشرع
فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل او المتوقف على ورود الشرع
اكثر الاحكام دون احكام خاصة منها وسياتي في المتن تفصيل ذلك
نفسه ما مر للحديث السابق انما يرى ان المرض مكفر لعقوبة عاجلة
تمحص الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحص ذنوب المومنين ثم اتفقوا اي
الحنفية على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من
القول بوجوب امور على الله تعالى كوجوب العوض في الايلام والالطاف
الاصلح للعباد على ما قدمناه عن المعتزلة في الاصل الرابع ووجوب
الرزق ووجوب الثواب على الطاعة ووجوب العوض في ايلام الاطفال
والبهايم ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات مرتكبها بلا توبة وقوله
بنا مفعول لاجله هو علة لقوله نفي اي اتفق الحنفية على نفي ما فرعته
المعتزلة على اصل الحسن والقبح العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي
للبناء من الحنفية على منع كون مقابلاتها اي مقابلات الامور التي
اوجبها المعتزلة خلاف الحكمة وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح

ومنع

ومنع الرزق وما على منوالهما بل قالت الحنفية ما ورد به السمع
اي المسموع من الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب
على الطاعة وعلى ايلام المومن وعلى الم شكة حتى الشوكة يشاكها
المومن محض فضل وتطول منه تعالى دون وجوب عليه عز وجل يعلم
من وجوده اي وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه
لو عد الصادق لا يحصى ثناء عليه سبحانه هو كما اثنى على نفسه واعلم
ان الشيخ عز الدين انكر في قواعده كون المصيبة من الم وغيره يوجر عليها
وخطا من قال ذلك لان المصيبة ليست من كسب المرء انما يوجر
على عمله وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه [illegible] لا
بانه خلاف نص الشافعي في المسند الى حديث عائشة وهو في الصحيحين ما
من مصيبة المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها
الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعي هو ما في الام في باب طلاق
السكران ولفظه ان قال قائل هذا اي السكران مغلوب على عقله
والمريض والمجنون مغلوب على عقلهما قيل المريض ماجور مكفر عنه
بالمرض مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب
انتهى فقد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي
رضي الله عنه على ان المريض ماجور بالصبر على المرض او الرضى به
مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه
مكفرا للحديث السابق انما يرى ان المرض مكفر من حيث انه عقوبة
عاجلة تمحص الذنوب كما ان عقوبة الاخرة تمحص ذنوب المومنين وما
لم يرد به سمع اي دليل سمعي كتعويض البهايم عن الامها لم نحكم بوقوعه

والمجنون

وان جوزناه عقلا على ما سنذكر ولا اعلم احدا منهم اي الحنفية
يجوز عقلا تكليف ما لا يطاق منهم في هذا انما العنون للاشعرية في تجويزه
اياه عقلا والمراد انهم يمنعون التكليف بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق
علم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم تعالى انه لا يؤمن فان التكليف
به جائز عقلا وواقع وفاقا و الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين
اختلفوا فيما بينهم هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم
بقوله يعلم نايب عن الفاعل اي اذا علم ثبوت حسن او قبح في فعل من
افعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت احدهما ان يعلم حكم الله
تعالى في ذلك الفعل تكليفا بالرفع نعت لقوله حكم فقال الاستاذ
ابو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند اي اكثرهم نعم يعلم
على هذا الوجه وجوب الايمان بالله و وجوب تعظيمه وحرمة
نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه و وجوب تصديق
النبي وهو اي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معنى شكر
المنعم فان قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد
جميع ما انعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه
له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد دلالتها على وجوده
تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقي اوامره ونواهيه
ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى
وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض
وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال

لو لم

لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وهو قول هولا
يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند مذهب المعتزلة
على خلاف المنهج الاول والمنهج الطريق وقيل الطريق الواضح وليس
للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى فلو اي يعني الاستاذ وعامة مشايخ
سمرقند العقل عندهم اي المعتزلة اذا ادرك الحسن والقبح يوجب
بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر من ذكر من
الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح الذين يدركهما العقل من الفعل
هو الله تعالى والعقل عندنا معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف بها
به ذلك الحكم بواسطة اطلاعه بسكون الطاء واضافة المصدر
الى المفعول اي اطلاع العقل بان يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين
في الفعل والحاصل ان العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان والسبب
عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من
الحنفية وبين الاشاعرة ان الاشاعرة قائلون بانه لا يعرف حكم من
احكام الله تعالى الا بعد بعثة نبي وهؤلاء الماتريدية يقولون
قد تعرف بعض الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا
كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار واما مع كسب
بالنظر وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي
كاكثر الاحكام واما بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند الباقين
مأخذ هذا النقل عندهم اي عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية
الاصلح للعباد عليه تعالى عن ذلك سبحانه فانه اي الشان اذا ادرك
العقل حسنا في الفعل اوجب وجوده منه تعالى واذا ادرك

القبح اوجب عدم وجوده منه تعالى اي ان لم يستمر عدم الفعل
الموصوف بذلك القبح مثلنا ردًا لما نقله الاستاذ وعامة مشايخ
سمرقند عن المعتزلة في معنى ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب
العقل عند المعتزلة ما ذكروا بل معناه ان العقل اذا علمه
اي علم حسن الفعل عند عدم علم وجوبه الثابت في نفس الامر
اعني استحالة عدمه على زعمهم ما حاصل في نحو ما نقل مذهب المعتزلة
هو ان العقل اذا ادرك حسنا على الوجه الذي ذكرنا وبعوان
يستلزم ترك الفعل قبحا في نفس نسبته اليه تعالى وبنسبته
الى العباد كايصال رزق المفتقر اذ يصح ان ينسب الى الله
تعالى بان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح ان الى العبد بان يقال
اوصل فلان رزق فلان ادرك وجوب وقوعه جواب اذا
اي ادرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل منه سبحانه
وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله اي لا بد منه لان ذلك
الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق فهو ما
قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الغذاء من نوع الانسان
وايصاله فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان
فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدره لاستحالة غيره اي عدم الوقوع
او وقوع خلاف ما قدره تعالى وادرك اي العقل امر سبحانه
عباده بذلك الفعل لحسن كالزكاة اي التزكية وهي ايتا المقدار
الذي قدره الله تعالى من الرزق لمستحقها بناء على اختياره وذلك
الايتا فوجوب ايصال الرزق بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة

بمعنى

بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدره تعالى لحسن الايصال
المذكور وقبح تركه مثلا فيكون الايصال الذي هو مقتضاه واجبا
عليه تعالى لان تركه يستلزم نقصا هو الجهل على ما خلاف وجوبه
اي الفعل المذكور عليه تعالى بالمعنى الذي قالوا اي الماتريدية
وعامة مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة حيث اقتضى
ما نقلوه عنهم من ان العقل اذا ادرك الحسن او القبح لا يكون
مقتضاه اي مقتضى ما ادركه من الحسن كحسن الايصال المذكور وقبح
تركه مثلا فيكون الايصال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى
لان تركه يستلزم نقصا هو الجهل على ما سنقرره في الاصل
الرابع وان كان الفعل الذي ادرك العقل حسنه لا يليق نسبته
الا الى العباد كالعبادة البدنية ادرك العقل انفراده تعالى
بايجابه عليهم نظرا الى ليس للعقل عند المعتزلة سوى ادراك
حكم اي الذي يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك
في بعض الافعال ان الله تعالى امر عباده به وفي بعضها انه نهاهم
عنه مطلقا بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل لا يستقل عندهم
بادراك امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في احكام خاصة كما سبق
وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه وقال
ائمة بخارى منهم اي من الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر
قبل البعثة كقول الاشاعرة وحملوا المروي عن ابي حنيفة
على ما بعد البعثة وهو اي ما حملوا عليه المروي امر ممكن
في العبادة الاول دون العبادة الثانية ونقل الحاكم في

الاولى ابن عين الدولة فانه قال ايمة بخارى الذين شاهدناهم
كانوا اهل القول الاول يعني قول الاشاعرة وحملوا ان
المراد من روايته ان لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى
من خلق السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا
الحمل لا ينفي عدم تاتيه في العبارة الثانية لكن شيخنا فخر
بعد ذكر محلهم قال وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله لوجب
عليهم معرفته بعقولهم على معنى ينبغي لحمل الوجوب فيهما على
العرف فان الواجب عرفا بمعنى الذي ينبغي ان يفعل وهو
الاليق والاولى وقوله **بعد** ظرف لقال اي قال ايمة
بخارى بما ذكر بعد **قولهم بان للعقل صفة الحسن والقبح**
ولكن الحكم غير تابع لهما لقول الاشاعرة **اذ لا يمتنع عقلا**
ان لا يامر الباري تعالى **بالايمان ولا يثيب عليه وان**
كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان **لا ينهى** سبحانه **عن الكفر ولا**
يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح **والحاصل**
مما عليه ايمة بخارى والاشاعرة **انه لا يمتنع عدم التكليف**
عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة **ولا يستلذ بها ولا يتالم**
بالكفر كيف يحتاج الى شيء او يستلذ بشيء وهو الغني مطلقا
وكل موجود مفتقر اليه وكيف يحتاج الى شيء والارتياح ميل
تهتز لاجله النفس فهو انفعال والانفعال نقص تعالى عنه
ولا يتضرر سبحانه **بالمعصية ولا باخذ حقه** بسببها **فيشتفي**
بالعقاب لمثل ما مر اذ الحنق والتشفي نوعان من الانفعال

وهو محال عليه تعالى **على ان نسميهما** اي الافعال قبل البعثة
طاعة ومعصية تجوز اذ هما اي الطاعة والمعصية **فرع الامر**
والنهي اذ الطاعة الاتيان بالمامور به امتثالا والكف عن المنهي
عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهي فاطلاق الطاعة
والمعصية قبل ورود امر ونهي مجاز من اطلاق الشيء على ما يؤول
اليه وكيف يتحقق طاعة او معصية قبل ورود امر ونهي وقد
انتقل الى مرتبة اخرى من الاستدلال بقوله **بل يجوز العقل**
العقاب بذكر اسمه اي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى **شكرا**
له سبحانه لان الشاكر ملك المشكور تعالى فاقدامه على الشكر
بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيقتضي العقاب ولان
العبد اذا حاول مجازاة موجبه المنعم عليه بجلائل النعم دون
اذن منه استحق التاديب لمحاولته ما ليس اهلا له **فلولا**
انه سبحانه **اطلق بفضله** للعبد **ذكر اسمه سمعا** اي من جهة
السمع لورود الادلة السمعية في الكتب الالهية وعلى السنة
المرسلين بطلب الذكر من العبد **ووعد** عطف على اطلق **عليه**
اي على الذكر الثواب في قوله فاذكروني اذكركم وغيره من
الايات والاحاديث **لخاف من اتيح لعقله عظمة كبريائه**
وجلاله من ان يسميه تعالى بلسانه **اذ يرى انه اعظم من**
ذلك اي من ان يجري على لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد
بعين بصيرته ان من آثار القدرة ملكوت السموات والارض
وما فيهما من انواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة افرادها

بعضها وانه لا يعرف حقيقته نفسه تفصيلا ولا ما اودع فيه
من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع
المخلوقات مع علمه بتمام الافتقار الالهي على ما هو اعظم
مما وجد من السموات والارض وما بينهما فسبحان من تفرد
خلقه بفضله وعظيم بر تقرب بلطف وافضال وجل عن تقرب
الحلول والاتصال واذا لم يوجب العقل ذلك اي ما تقدم
ذكره عن ابي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الايمان وما
ذكر بعده لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك وغيره الا السمع
اي المسموع المنقول عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد قام
دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفى
العذاب مطلقا في الدنيا والاخرة وذلك نفي للازم الوجوب
والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم ولما ثبت بعض
المخالفين بحمل العذاب في الاية على عذاب الدنيا نبه على دفعه
بانه تخصيص بغير دليل بقوله تخصيصه اي العذاب في الاية
بعذاب الدنيا خلاف اللفظ اي خلاف اطلاق لفظ العذاب مقتضى
بلا موجب يقتضي التخصيص بل قد ورد السمع دالا على ارادة
عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك انه قال سبحانه في شان
الكفرة كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير
وفي اية اخرى الم ياتكم رسل منكم فان الايتين ونحوهما ترشد
الى ان الامر الذي قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الاخرة

بعصيانهم

بعصيانهم بعدم قبولهم رسالة الرسل لا ادراك عقولهم فان
قيل لم تخصيص العذاب في الاية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى
الاطلاق بلا موجب بل هو خلاف له بموجب اي بسبب موجب
عقلي وهو انا اول الواجبات كالنظر المؤدي الى الايمان بوجود
الباري تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبياء
كما سياتي بيانه واذا اوجب النظر المؤدي الى الايمان عقلا
وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه
لازم للنظر الصحيح المؤدي اليه الذي هو اول واجب ويلزم
من وجود الملزوم وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان
وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود
لذلك واما الملازمة الاولى فلانه لو لم يجب النظر الا بالشرع
لقال المكلف للنبي اذا دعاه الى النظر في معجزته ليعلم صدقه
لا يجب علي النظر بالعقل واما الشرع فانه لا يثبت في حقي
الا بالنظر المؤدي الى العلم بثبوته وانا لا انظر لاعلم ثبوت
الشرع في حقي لزوم افحامهم اي الانبياء قلنا هذا القول
المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار اذ ليس
مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا للقائل في ترك النظر
فانه كقول قائل لواقف بمكان قصد ارشاده الى النجاة في
وراءك سبع ضار فان لم تبرح عن مكانك هلكت وان نظرت
وراءك عرفت صدق قولي فيقول له ذلك الواقف لا يثبت
صدقك ما لم التفت وانظر ولا التفت ولا انظر ما لم يثبت

صدقك فهذا اعلى حالة هذا القائل وتهدده اي نصبه
نفسه هدفا للهلاك ولا امر رفيه على المرشد فكذلك النبي يقول
لمن بعث اليهم ما معناه وراءكم الموت ودونه النيران المهوله
ان لم تصدقوني بالالتفات اي بسبب الالتفات الى معجزاتي
فاذا اعراضكم عن قبول ما جئت به او تكذيبكم اياي موجب للهلاك
الابدي وهو الخلود في العذاب الاليم فمن التفت منكم بان نظر
في معجزتي عرف صدقي ومن لا اي ومن لم يلتفت بالنظر فيها هلك
بالنوع يجوز عن عذاب النار والعقل يفيد فهم الخطاب
مجوزا اعني العقل صدق ما يقوله النبي قبل النظر في المعجز
والطبع يبعث على الحذر من الضرر وذلك يحمل العاقل على النظر
لا محالة فيمتنع تخلفه النظر في عادة العقلا فيكون مجرد تجويز
العقل ما يقوله النبي مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر
ملزما وما عقليا اي يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف
النظر عنه ويستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا يخفى
انه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الاخرة لانها
وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل
المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي
وقد يقال في الاعتراض على هذا التقرير مجرد التجويز
المذكور اي تجويز العقل صدق ما يقوله النبي ليس ملزوما
عقليا للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر
ايضا لا بمجرده ولا مع التجويز المذكور بل لا بد لانبعاث المكلف

اليه

اليه اي الى النظر من غلبة اي بسبب غلبة التهور على استحثاث
الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر
في العواقب وبعيد المحذور وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض
وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من ان مستند حكم
العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا المنع مكابرة
لان مجرد التجويز العقلي لا يندرج في العلم باللزوم المستند
العلم الى العادة كما قرره المصنف في الاصل العاشر من الوقف
الاول وقد يجاب عن غلبتهم بلزوم الافحام بان مقتضى ما
ذكرتم ان المتمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان
عند دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه اي النظر
على المكلف بلا دعوة من النبي له ولا اخبار احد له اي للمكلف
بما يجب الايمان به وهو اي وجوب النظر مطلقا دون دعوة
ولا اخبار احد مطلوبكم وهو قوله المستلزم نعتا للنظر او ل
من دفعه نعتا لوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما
افاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذي هو
محل النزاع والحاصل من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الافحام
ان كل الوجوه بانه تثبت ابتداء اجبرا حكم المالكية اي المالكية
تعالى المقتضية لاستحقاق الامر والنهي وولا امر تتوقف عليه
الوجوبات بل في تعلقه اذ لا تعلق لها بما من افعال العباد
دون ترتيب اذ الترتيب ينافي الازلية ولكن ثبوت تعلقها بالمكلف
اي تعلق الوجوبات التنجيزي على فهم الخطاب اي المخاطبة الا

اي ابلاغ العباد ان الله تعالى اوجب عليهم كذا وكذا او قد تحقق
اي ثبت كل ذلك اي كل من الوجوب والتعلق والفهم في حق من
انتهى اليه ذلك الايجاب مخبر لاستيفا العقله عنه بعد ذلك الاجابة
غير ان هذا التعلق يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تحقيقا قد
يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ
في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغيره ذلك النظر من الواجبات
فاما تعلق الوجوب في غير الواجب اي بالنسبة الى غير الواجب
الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من
الواجبات فانه يتحقق اي يثبت بعد ثبوت صدقه اي المبلغ
في دعوى النبوة فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور
وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق الوجوب فيه اي في النظر
في المعجزة نفسه وباعتبار مجرد الاخبار به اي بذلك الوجوب
لا يعذر المخاطب بخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما تم
له من الابلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما اي لصدق ما
ادعاه المخبر لانه اي عدم الالتفات اليه بعد ما تم له من
الامرين جري على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها
استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر فيه اي في
عدم الالتفات المذكور وحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد
كلام موضح لهذا المحل ملخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل
على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم او معلوم والموجب هو
الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجز

واجب

واجب هو انه مرجح على تركه بترجيح الله اياه فالرسول مخبر
عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر سبب
لمعرفة الصدق والعقل آلة للنظر والفهم معنى الخبر والطبع
مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل وبهذا
تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لا انه موجب
وتمرة هذا الاختلاف تظهر في حكم من لم تبلغه دعوة الرسل
فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فحكمه انه يخلد في النار على
قول المعتزلة وقول الفريق الاول من الحنفية اي منصور
واتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب الايمان بالله
عقلا قبل البعثة دون الفريق الثاني اي ائمة بخارى منهم
اي من الحنفية ودون الاشاعرة ولو انه لا يجب ايمان قبل
البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول لم يستحق النار
واذا لم يجز من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام عند من
لا
قاسم اي الى ما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بالتصديق
بالواحد انيه وما يجب لله سبحانه وهذا البعض مسمى الاسلام
هل يصح اسلامه بمعنى انه يثاب عليه في الآخرة عند الفريقين
من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كاسلام الصبي الذي
يعقل معنى الاسلام دون التكليف فان اسلامه صحيح عند الحنفية
فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر
احكام الاسلام في الدنيا والآخرة وذكر بعض مشايخ الحنفية
انه سمع ابا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول لا يصح ايمانه

من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي فانه لا يصح عندهم على المرجح
من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون
بالتبعية لاصله او لسابيه او لدار الاسلام واما اسلامه بنفسه
استقلالا لا ففيه عندهم اوجه ثلاثة المرجح منها انه لا يصح لانه غير
مكلف فاشبه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين اما انشا واما
خبر فهو اقرار او شهادة وخبره غير مقبول اقرارا كان او شهادة
وعقوده التي يباشرها باطلة ولان اسلامه التزام اذ معناه انه
انعقدت به والزمت نفسي احكامه فهو كالضمان والتزام الصبي لا يصح
ولكن على هذا الوجه اذا اتى بالشهادتين يحال بينه وبين ابويه
واقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه
الثاني ان اسلامه صحيح وبه قال الائمة الثلاثة لان النبي صلى الله
عليه وسلم دعا عليا الى الاسلام فاجابه ولا يلزم من كون الصبي غير
مكلف ان لا يصح اسلامه فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما
صحيحة وقال امام الحرمين قد صححوا احرامه والفرق بينه وبين
الاسلام عسر وقد اجيب عن هذا القياس بالفرق بان صلاة
الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام
علي رضي الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والاثار
من ان الاحكام انما علقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وانما
قبل ذلك كانت منوطة بالتمييز واعلم انه قد صرح مصنفوا فقهها
الشافعية بان نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا انما هو بالنسبة
الى احكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقا التوارث

وبقا

وبقا التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك اما بالنسبة الى الاخرة
فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من ائمتهم اذا اضمر الصبي
الاسلام كما اظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه
احكام الدنيا كذا نقله الشيخان ونقلا ان امام الحرمين استشكله
بان من يحكم له بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعي
وقد يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز في الاخرة وان لم نحكم بالاسلام
في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن
الرفعة بالفرق بان من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لاسلامه
بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق ان ما ذكره الرافعي وابن الرفعة
لا يلاقي مقصود الارشاد لامرين الاول انه قد نقل الامام والده عن
كلام الاستاذ على وجه محصله انه متوقف في دخول اطفال الكفار
الجنة قبل ان يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وان من علم معنى
الاسلام وعقله منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان
وان كان لا يتعلق به احكام الدنيا لان احكام الدنيا منوطة بالتلفظ
بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يتعرض الاستاذ للكلام فيمن
تلفظ بالشهادتين وقد تنبه ابن ابي الدم لذلك فقال في شرحه
للوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه بل لايمانه ولا يلزم
من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق
باللفظ انتهى الثاني ان الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة هو انتفا
العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم
من انتفا العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق والظاهر

واصل المسئلة المبني ان للفعل بذاته الحسن والقبح في نفسه طويل
لا يليق لطول الكلام فيه بهذا المختصر والله التوفيق ومن فروع
هذا الاصل ما ذكره الحجة حجة الاسلام وهو مضمون الاصل الثاني من
من الركن الثالث من تراجم عقائده بحيث قال يجوز لله اي يجوز
عقلا ان يكلف الله تعالى عباده ما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
في منعهم جوازه عقلا وانما جوزناه لانه لو لم يجز تكليف العباد
ما لا يطيقونه لاستحال منهم سواله دفعه وقد سالوا ذلك
فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى اخبر نبيه
محمدا صلى الله عليه وسلم بان ابا جهل لا يصدقه ثم امره بان يصدقه
في جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه فكيف يصدقه
في انه لا يصدقه هذا محال انتهى كلام حجة الاسلام وثم في قوله
ثم امره للترتيب الذكري لان كون امر ابي جهل بالتصديق بعد
الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا
عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره ابو لهب بدل ابي جهل وقد
تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق ولكن
ان الدليل الاول منهما ليس والا في محل النزاع وهو اي محل
النزاع التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به وانه اذا لم
يفعله يعاقب على تركه لا تحميل ما لا يطاق من العوارض فانه ليس
محل نزاع اذ عند القائلين بامتناعه اي امتناع تكليف ما لا يطاق
يجوز ان يحمله اي يحمل الله المكلف جبلا فيموت ثم اظهارا للعجز وعدم
اقداره على حمله والمسئول دفعه في الآية هو تحميل ما لا يطاق

بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع اما عند المعتزلة
اي اما جواز تحميل ما لا يطاق لاظهار العجز وان ادى الى الهلاك
فبنا من المعتزلة على ما ذهبوا اليه من جواز انواع الايلام للعبد
بقصد العوض وجوبا اي على جهة وجوب العوض على الله عندهم
تعالى عن ان يجب عليه شي واما عند الحنفيه المانعين منه
صفة كاشفة لا مخصصة اذ الحنفية كلهم ما نعون من جواز تكليف
ما لا يطاق ايضا كالمعتزلة فتفضلا اي فبقصد العوض على
وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم بحكم وعده الصادق
بالجزاء على المصايب في الاحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي
تقدم ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن
ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياه وحديث
البخاري من يرد الله به خيرا يصب منه ويظهر به ان هذا الاستدلال
مبني على ان الثواب على الالم من حيث هو الم لا من حيث الصبر عليه
او الرضى به لا على ما ذهب اليه الشيخ ابو محمد بن عبد السلام
من ان الثواب على الصبر او الرضى كما دل عليه قوله تعالى وبشر
الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فان الاحاديث
عنده ماولة بما يوافق الآية وقوله ولا يجوز عطف على قوله
يجوز اي ولا يجوز عقلا عند مانعي تكليف ما لا يطاق ان يكلفه
اي ان يكلف الله العبد ان يحمل جبلا بحيث اذا لم يفعل يعاقب
وجوزه الاشاعرة قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

ومن هذا النص ذهب المحققون من جواز عقلا من الاشاعرة
الي امتناعه سمعا وان جاز عقلا لم لا له النص المشار اليه على عدم
وقوع التكليف بما لا يطاق والا لزم وقوع خلاف خبره تعالى قال
المصنف وايرادنا محقق الحنفية لهذا النص لابطال الدليل الثاني
من دليلي المجوزين السابق ذكرها فانه لو صح بجميع مقدماته لزم
وقوعه اي وقوع تكليف ما لا يطاق وهو اي وقوعه خلاف
صريح النص اي الاية لا للاستدلال اي وليس ايرادنا النص ليستدل
به على عدم جوازه اي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق منه تعالى
لان ذلك اي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو بحث
عقلي مبني على ان العقل يستقل بدرك سكون الرأي اي ادراك
صفة الجمال وضدها اي صفة النقص كما سنذكر في اخر هذا
الفصل فهذا نقض للدليل الثاني اجمالي اذ لم يرد على مقدمة
معينة وحل الذي به ينقح محل النزاع ان المراد بما لا يطاق
في قولنا يمتنع تكليف ما لا يطاق هو المستحيل لذاته او المستحيل في
العادة ويتضح ذلك بان تعلم ان المستحيل ثلاثة انواع مستحيل
لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة
لا عقلا كالطيران من الانسان كما ذكرناه في التكليف بحمل
جبل ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه او اخبار الله
تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن ومن اخبر
تعالى بانه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف بما لا يطاق
بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل وقوعه باعتبار سبق

العلم

العلم الازلي بعدم وقوعه من المكلف لعدم امتثاله الامر
به حال كونه مختارا عدم الامتثال وهو اي ذلك الفعل مما
يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه اي وقوع
التكليف به لتكليف ابي جهل وغيره من الكفرة كابي لهب وابي
ابن خلف بالايمان مع العلم بعدم ايمانه والاخبار به اي بعدم
ايمانه في قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله
تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا
يؤمنون وقوله لما تقدم اي في الاصل الثالث من الركن الثاني
تعليل لوقوعه والمعنى ان التكليف به واقع لما سبق هناك من
انه لا اثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة
هذا او من فروعه اي فروع الاصل المذكور واعلم ان ما اعترض
به المصنف نقض على الدليل الاول من ان التحميل في الاية بالمعنى
الذي ذكر وانه غير التكليف غير معروف في كلام ائمة التفسير
والمنقول عن الضحاك عبد الرحمن بن زيد بن اسلم تفسيره بمعنى
التكليف وما اعترض به على الثاني من انه يستلزم وقوع تكليف
المحال ممنوع انما يستلزمه ان لو كان تكليف ابي جهل بخصوص
انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد
ابلاغه اياه فبلوغه اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب
هو التصديق الاجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف
بالمحال ومن فروعه اي فروع الاصل المذكور ايضا وهو انه
هل للفعل في نفسه صفة الحسن والقبح وهو اي هذا الفرع

الدليل

يعمون الاصل السادس من الدليل الثالث من تراجم هذا بدعيه
الاسلام انه تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق
على الايلام ولا ثواب لاحق له في الدنيا ولا في الاخرة ومعنى كون
ذلك له انه جائز عقلا لا يقبح منه تعالى خلافا للمعتزلة حيث
لم يجوزوا ذلك الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق او جرم
سابق قالوا والا اي وان لا يكن ذلك بان جاز عقلا الايلام بدون
عوض ولا جرم لكان ظلما غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى
فلا يكون مقدورا له وكذلك القول الذي ذهبوا اليه اوجبوا
على الله تعالى ان يقتص لبعض الحيوانات من بعض قلنا الملازمة
في قولكم والا لكان ظلما ممنوعة اذ الظلم هو التصرف في غير الملك
وهو محال في حقه تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه
فيه ظلما واذا ابطل استدلالكم نقول يدل على ما قلنا من
جواز ذلك الايلام من غير عوض ولا جرم وقوعه وهو اي
ذلك الواقع ما نشاهد من انواع البلاء بالحيوان من الذبح
لمأكوله التي لم تتوحش والعقر للصيد وما في معناه ونحو
اي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالكرائه وجر الاثقال وحملها
ولم يتقدم لها اي للحيوانات جريمة تقتضي ذلك فان قالوا انه
تعالى يعوضها في القيمة ويجازيها اما في الموقف كما قاله بعضهم او
في الجنة بان تدخل الجنة في صور حسنة بحيث يلتذ برؤيتها اهل تلك
الصور اهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الالم
او انها تكون في جنة تخصها تنال نعيمها على حسب مذاقهم

المخالفة في ذلك قلنا في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائها
بتفصيله لا يوجبه العقل ولا شيئا منه والجزم فلم يرد به
سمع يصلح مستند الجزم بوجوب وقوعه في الاخرة فلا يجوز الجزم
به وقد اشار المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستند الجزم
فقال وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء اي التي لا قرن لها
من الشاة القرناء اي ذات القرن اذا نطحتها في الدنيا ان
ثبت فهو اي ذلك الاقتصاص ان يجعل الله تعالى عليها اي
على القرناء من الالم في الموقف بقدر ما يعلم قصاصا او يقتص
بان يخلق لها قرنين تقتص بهما عقيبته فان ذلك اي فنقول
في الجواب ان ذلك نعتقد بثبوته امر جائز لا يمنعه العقل
عندنا لكن لا نوجبه اي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى
كما تقول المعتزلة وان لم يثبت قسيم لقوله ان ثبت اي وان لم
يثبت ما ورد من الاقتصاص كفينا امره فلم نحتج الى الجواب
عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوته مع انه وارد في
مسند احمد باسناد رواته رواة الصحيح كما قال المنذري
ولفظه يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى
الذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤدن الحقوق الى
اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء والجلحاء
بجيم فلام مهملة هي التي لا قرن لها قلنا ورود الحديث
المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر احاد
غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد اذا تقرر ذلك

فيقول المصنف ان ثبت لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقائد
اما ان اراد الثبوت الاعم من الظني والقطعي فلا وجه للترديد
واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق
كما مر تقريره فهم اي الحنفية لتعذيب المحسن الذي استغرق
عمره في الطاعة حال كونه مخالفا بذلك لهوى نفسه برضى مولاه
اي لاجل رضاه وبسببه امنع افعل تفضيل هو خبر يتعلق به
الجار والمجرور السابق اعني قوله لتعذيب والمبتدا قوله
هم اي فالحنفية اشد منعا لتعذيب المحسن المذكور اي انه عندهم
اولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة
القائلين بان له تعالى تعذيب الطايع واثابة العاصي ولا يكون
ظلما لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا
يسئل عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى
تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لايق
بحكمته فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسيء والمحسن
امر غير لايق بالحكمة في فطر ساير العقول جمع فطرة بمعنى الخلقة
والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغي لها وقد نص تعالى
على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوها
ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم
ساء ما يحكمون فجعله تعالى اي جعل حكمهم بانهم كالذين امنوا في امر
حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما سيئا اي قبيحا ومحل الكلام
في اعراب الاية على قراءة الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى

على كل من القرائتين في كتب التفسير وسياتي في الاصل الاول
من الركن الرابع كلام في هذا المعنى هذا الذي ذكره المصنف
كلام في التجويز اي تجويز تعذيب المحسن المذكور عليه تعالى عقلا
وعدمه اي عدم التجويز المذكور اما الوقوع اي وقوع ذلك
منه تعالى فمقطوع بعدمه وفاقا غير انه عند الاشاعرة للعلم
بخلافه فانه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى السنة رسله باثابة
الطايع وعند الحنفية وغيرهم كالمعتزلة لذلك الوعد ولقبح
خلافه اي خلاف الموعود به من الاثابة به وقد تقدم ان محل
الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل لهما بمعنى
صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال وكثيرا ما يذهل
اكابر الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقبيح
العقليين لكثرة ما يتعودون النفس انه لا حكم للعقل بحسن
ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى
صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص حتى تحير كثير منهم اي
اكابر الاشاعرة في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقض
لما التزم المعتزلة القايلون بنفي الكلام النفسي القديم الا
القايلين باثباته الكذب على تقدير قدمه في الاخبارات
قالوا قد اخبر تعالى بلفظ الماضي نحو انا ارسلناه انا ارسلنا
ولا شك انه لا ارسال ولا ارسال في الازل فلو كان الكلام
قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور
ما هو ماض بالقياس الى الازل فالكذب معقول لازم ومن

الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه للكلام و هو اي
الكذب مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد اجاب الاشاعرة
عنه بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق
في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله حتى قال بعضهم غاية
لقوله بخبر كثير منهم اي فادي خبر الكثير من اكابر الاشاعرة الى
ان قال بعضهم ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه
تعالى الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال
امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب
بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب
التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان حكما بحسن
الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي بل
هو هو بعينه كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل
عن المواقف بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص
في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
انتهى وكل هذا منهم اي من القائلين المذكورين للغفلة عن محل
النزاع حتى قال بعض محققي المتاخرين منهم اي من الاشاعرة وهو
المولى سعد الدين في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا الذي
اوردناه عنهم الى اخر كلام المواقف وانا اتعجب من كلام هؤلاء
المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتي الحسن والقبح العقليين
كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع فان

قيل

قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في افعال العباد لا في
صفات الباري سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعرية وغيرهم
في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري تعالى منزه عنه
وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل
لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب
في الاخبار للسائل عن موضع معصوم بقصد قتله عدوانا قلنا
لا خفاء في ان الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض
الحاجة للعاجز عن الدفع الا به ولا يبيح وضعه في حق ذي القدرة الكاملة
الغني مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب
قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال صاحب العمدة
من الحنفية وهو العلامة ابو البركات النسفي تخليد المؤمنين في
النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم يعني الاشاعرة قالوا
الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع وعندنا
معشر الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله لا يجوز
اي عقلا قال شيخنا المصنف والاول يعني قول الاشعرية احب الي
لا الثاني يعني قول الحنفية فليس احب الي لا مطلقا ولكن اذا اريد
بالمؤمنين الفسقة بجواز اي لانه يجوز عقلا ان يعذب الفاسق
على الذنب الذي اصر عليه الى ان مات ابدا كالكفر على ما ذهب
اليه المعتزلة من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص
الواردة بتفضله تعالى بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان
الثاني وهو تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان شرع

العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل لا منع منه عنده الا ان
صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا
وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري في قوله ان امتناعه بدليل السمع
لا بالعقل كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه اي
مذهب صاحب العمدة لانه عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب
عليه ابدا يلزمه عدم جواز دخول الكافر في الجنة عقلا وحكم بقول
بامتناعه اي بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل يقول بامتناعه سمعا
كالاشعري وظنهم اي الحنفية انه اي العفو عن الكفر مناف للحكمة
لعدم المناسبة اي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر
غلط منهم لان تجويز احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف بالايات القاطعة واحاديث الوعيد الناطقة
بوقوع العذاب لا محالة قولهم اي صاحب العمدة ومن وافقه
تعذيبهم اي الكفار واقع لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية
ومن وافقكم فيكون وقوعه على وجه الحكمة كما هو شان افعال
العزيز الحكيم سبحانه فعدمه اي عدم التعذيب بان يعفو عنهم على
خلافها اي على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه افعاله تعالى عنه قلنا
بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين هذا الجزم
منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة للقصور منكم
عن فهم مناسبة الشيء الواحد للضدين وهو اي مناسبة الشيء
الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة
تشفي الملك لعدو اذا ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه وعفوه

عنه

عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه وقد مر انه
يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحنق ايضا لينتفي العقاب
فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى ثم قال اي
صاحب العمدة ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة اي لا يصلح متعلقا لها
وعند المعتزلة يقدر تعالى على كل ما ذكر ولا يفعل انتهى كلام صاحب
العمدة وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ لا شك في ان سلب
القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب هو مذهب المعتزلة
واما ثبوتها اي القدرة على ما ذكر ثم الامتناع عن متعلقها اختيارا
فبمذهب اي فهو بمذهب الاشاعرة اليق منه بمذهب المعتزلة
ولا يخفى ان هذا الاليق ادخل في التنزيه ايضا اذ لا شك في ان
الامتناع عنها اي عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب من
باب التنزيهات عما لا يليق بجناب قدسه تعالى فيسبر بالنسبة للعقول
اي يختبر العقل في ان اي الفصلين ابلغ في التنزه عن الفحشاء
اهو القدرة عليه اي على ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع
اي امتناعه تعالى عنه مختارا لذلك الامتناع او الامتناع اي
امتناعه عنه لعدم القدرة عليه فيجب القول بادخل القولين
في التنزيه وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذي
ذكرنا من الكلام في هذا المحل يرجع الى امر الاخرة اما في الدنيا
اي اما ما نذكره بالنسبة الى امر الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة
وغيرهم في وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب

للعوض باعتبارين والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وفاقا
للاشاعرة وخلافا للمعتزلة القايلين بوجوبه عليه تعالى علوا
كبيرا والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه اي في وقوع الايلام في
الدنيا حكمة لله سبحانه فقد تدرك تلك الحكمة على وجه القطع كـ
تكفير الخطايا ورفع الدرجات الواردين في الكتاب والسنة
وقد تظهر الحكمة فيه لتطهير النفس من اخلاق لا يليق بالعبد به
اي لا يليق الاتصاف بها لقبح اثارها عن موعيد من الحسد والكبر
والبطر والعتو وغيرها فانها تقتضي التعدي بايذا ابنا النوع
فيجب على المتعدي الالم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق
وشدة الفقر ليتضرع لمولاه سبحانه في دفع تلك الاخلاق والتي
عليه من اثارها فيتحقق بوصف العبودية اي يثبت له الاتصاف
بالخضوع والذل لعز الربوبية كما نبه على ذلك قوله تعالى ولو بسط
الله الرزق لعباده لبغوا في الارض اي لتكبروا وافسدوا فيها
بطرا او لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغي كما في الصحاح
التعدي والاستطالة وفي الحكم انه العلو والظلم الى قوله
انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا امرهم وجلايا حالهم فيقدر
لهم بحسب مشيئته ما يناسب شانهم ولما كان هذا المحل مظنة سؤال
اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السؤال فهو ان يقال انه
تعالى قادر على دفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس سبحانه
دون ادخال مشقة على العبد فهل في ادخال المشقة من حكمة والا
اليه بقوله والله تعالى وان كان قادرا على دفع تلك المبعدات

عن

عن حضرة القدس والرذايل النفسية من الكبر والبطر ونحوها
من الامور التي تنشا عنها تلك المبعدات دون تكليفه اي مشقة
على العبد واما الجواب فقوله لكن حكمة الربوبية اقتضت
حسن التعرض من العبد في طلب رضى مولاه وازالة تلك المبعدات
واسبابها واقتضت ولوج العبد لتلك المشقات بان يتحملها
او ولوج المشقات على العبد ليتحملها في رضى المالك له على التحقيق
سبحانه وهذا التعرض وتحمل المشقات في رضى المالك مما يقتضيه
العقل السليم ويراه زيادة احسان من العبد فينبغي للعبد ان
يتعلق مع سيده ومالكه وربه ولله در القايل لـ
واتعبتني فاتعبت نفسي جاهدا لـ ما كان يرضيك ممن اكرمه
ولهذا افضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضى
مولاه فصبر عن الملاذ المحرمة عليه على من لم يكن لصبر الم مخالفة
النفس في رضى الرب سبحانه بان لم تمل نفسه الى شيء منها وعن هذا
الاصل ذهبنا معشر الاشاعرة والحنفية الى ان الانبيا جمع نبي
بالتا والنافي من بني آدم كالرسل وغيرهم افضل من الملايكة وعمومهم
اي خواص البشر كالانبيا رسلا كانوا او غيرهم افضل من خواصهم
اي خواص الملايكة كجبريل وميكاييل وعوامهم اي عوام البشر كالصلحا
افضل من عوامهم وبناته اي بنات آدم افضل من الحور العين
لما قد روي انهن يعني بنات آدم يفخرن عليهن اي يفتخرن على الحور
العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه فقد رضينا ولم تحضر الخبر
بالنصب اي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك الى الان فلم اقف على

بخرج له حتى عن الكتابة وقد ورد ما هو اوضح دلالة على المقصود كحديث ابي هريرة عند ابي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طائفة من اصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وثنتين من ولد آدم لهما فضل على من انشأ الله بعبادتهما في الدنيا الحديث ولحديث ام سلمة عند الطبراني في الاوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله انساء الدنيا افضل ام الحور العين قال نساء الدنيا افضل من الحور العين لفضل الظهارة على البطانة قلت يا رسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن الله عز وجل وجملة قوله **ويكون ايضا** استيناف لبيان نوع اخر من الحكمة ولذا غير فيه الاسلوب ويكون الايلام في الدنيا **ابتلاء للغير** اي لاحد المتغايرين بالاخر **ان كان المبتلى به مكلفا فيترتب في حقه احكام كظلم انسان** انسانا اخر مثله **او** اوظلم انسان **بهيمة قال مشايخ الحنفية خصومة البهيمة اشد من خصومة المسلم يوم القيمة لخصومة الذمي** فانها اشد من خصومة المسلم يوم القيمة ويشهد لهذا حديث ابي داود من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه فوق طاقته او اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيمة ومن كان النبي صلى الله عليه وسلم حجيجه **فخصومته اشد** وورد الوعيد الشديد في البهيمة في صحيح البخاري وغيره دخلت امرأة النار في هرة

مطلب
خصومة البهيم والذمي
اشد من خصومة المسلم

ربطتها

ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تاكل من خشاش الارض وخشاش الارض بتثليث الخاء المعجمة وتشديد الشين المعجمة هو حشرات الارض والعصافير ونحوهما وقوله **وقد لا تدرك** قسيم لقوله فيما سبق فقد تدرك اي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام **كما في** ايلام **البهائم ونحوها** من الاطفال الذين لا تمييز لهم بالامراض ونحوها **فيحكم بحسنه قطعا** اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى اتفاقا **ويعتقد به** اي بان ذلك الايلام **قطعا** دون تردد **حكمة لله** سبحانه **قصرنا** اي قصرت عقولنا **عن دركها فيجب التسليم له** تعالى فيما يفعل **ويجب اعتقاد احقيته في فعله** اي انه حق اي مستحق له سبحانه اذ هو تصرف فيما ملك **ويجب ترك الاعتراض** لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية **له الحكم** كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون **وله الامر** كما قال تعالى الا له الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شيء من المخلوقات ولا في امداده بالبقاء ولا في اعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال امره ونهيه سبحانه **لا يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته** اي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي **وكمال علمه** القديم المحيط بكل شيء ازلا وابدا **وحكمته الباهرة التي تقصر عن دركها عقول الكمل** من عباده جميع كامل كما قال تعالى **والله يعلم وانتم لا تعلمون وهم** اي العباد **يسألون بحكم العبودية والمملوكية** لا قتضائها ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه ان الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال **واعلم ان فعله** سبحانه وتعالى **في كل فعل حكمة ظهرت** تلك الحكمة **او خفيت** فلم تظهر لعدم

هو اي الحكمة بمعنى الغرض وتذكير الضمير باعتبار ان الحكمة معنى
ويصح ان يكون الضمير لقولنا اي لخبر قولنا ان له حكمة بمعنى ان له
غرضا هذا ان فسر الغرض بفائدة ترجع الى الفاعل فان فعله
تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض بهذا التفسير للغرض لانه
اي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض
لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك ينافي كمال الغني عن كل
شي وقد قال تعالى وان الله لغني عن العالمين وقال تعالى والله
الغني وانتم الفقرا وان فسر الغرض بفائدة ترجع الى غيره
تعالى فلا نزاع في رجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن الفقها من ان
افعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد لا تفضلا منه وقد ينفى ايضا
ارادته من الفعل نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل
الفاعل على الفعل لانه يقتضي ان يكون حصوله بالنسبة اليه
تعالى اولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد يجوز
ارادته من الفعل نظرا الى انه منفعة مترتبة على الفعل لا
علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور
والحكمة على هذا التفسير اعم منه اي من الغرض لانها اذا نفيت
ارادتها من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا
واما احكامه سبحانه وتعالى فمعللة بالمصالح ودفع المفاسد
عند الفقها على ما يعرف في اصول الفقه في ابواب القياس وعلم
ان الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة
الاسلام مندرجة في الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال

هنا واعلم ان تعليلها بها عند فقها الاشاعرة بمعنى انها معرفة
للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوايد لها
وغايات تنتهي اليها متعلقا بها من افعال المكلفين لا بمعنى انها
علل غائية تحمل على شرعيتها والله اعلم بالتوفيق ويعني في ترتيب حجة الاسلام
الاصل التاسع يعني في ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبيا عليهم
الصلاة والسلام وسيان تعريف النبي والكلام فيه آخر هذا الاصل
لا تستحيل بعثة الانبيا بل هي عندنا معشر اهل الحق امر ممكن
واقع قطعا الا ان بعض حنفية ما ورا النهر قالوا بانه واجب
الوقوع كما سيأتي عنهم وعن صاحب العمدة خلافا للبراهمة طايفة
من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم وقيل هم اصحاب برهام
من حكما الهند قالوا لا فايدة في بعثتهم اذ في العقل مندوحة
عنهم اي سعة وغنية من بحث النبي وسعته ومن المتعصبين من
جعل القول باستحالتها اي البعثة نسبا لقول البراهمة وهو
المولى سعد الدين قال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم
من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة وهو اي ما قاله هذا المحقق مخالف
لقول الامام حجة الاسلام في حامسه وهو الذي قدمه المصنف ولقول
كثير ممن رايت كلامه كامام الحرمين والآمدي والنسفي في العمدة
والصابوني في البداية وغيرهم الا ان كلام الآمدي في غاية المرام
مقتضى ان القايل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل
عن البراهمة والصابية القول بامتناع البعثة قال الا ان

من البراهمة من اعترف برسالة ادم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير
ابرهيم انتهى وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال
وكانه لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول عنهم استحالة
البعثة نفي الفائدة في البعثة بزعمهم الباطل قالوا لان ما جاء به
الرسول اما موافق لمقتضى العقل بان يدرك العقل حسنه
فلا حاجة اليه اذ العقل مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل بان
يدرك قبحه فيترك عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه ظن
عدم الاستحالة جواب لما اي لما كان حاصل دليل البراهمة
ما ذكر ظن الناظر فيه ان البعثة ليست مستحيلة عندهم وانهم
انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها لكن ينبغي
ان يخفى عليه اي على هذا المحقق ان نفيهم الفائدة في افعاله
تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وامثالهم ممن يقول
بتحسين العقل وتقبيحه لاستحالة العبث في افعاله تعالى وهو ما
لا فائدة فيه والجواب عن استدلالهم من وجوه الاول ان العقل
لا يهتدي الى الافعال المنجية في الاخرة ليأتي بها كما لا يهتدي
اي العقل الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السموم
المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليميزها ويوقف عليها
فالحاجة اليه اي الى الرسول كالحاجة اليه اي الى الطبيب
اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم فيما
قصرت عنه عقولهم وقوله ولان عطف باعتبار المعنى اذ المعنى
البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها ابدا سرمدا الا في الدنيا ولا

في الاخرة لان العقل لا يهتدي الى الاخرة ولان العقل وهو
الوجه الثاني من اوجه الجواب ولو قال وان لما احتاج الى
التاويل اذ المراد والوجه الثاني ان العقل لا يستقل الا
اي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن
ادراك البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فيما
استقل العقل به اي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
يعضده ما جاء به النبي واكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة
العقلية وما قصر العقل عنه اي عن ادراكه كقبح الصوم يوم
كذا كاول شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه في يوم كذا كاخر
رمضان بينه النبي فان العقل منقصر عن ادراك الرؤية والمعاد
الجسماني وادراك حسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول
يوم من شوال وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين
على الاخر رفع عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع
اذ يحتمل ان يمتنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه
بغير اذنه ويحتمل ان يمتنع من تركه لكونه ترك طاعة وان علم
طرف حسنه فكان نفيه متوهما قطع ما جاء به النبي من مزاحمة الوهم
للعقل وقوله ولان هو الوجه الثالث والعطف فيه على المؤول
السابق وتقريره ان العقول تتفاوت فقد يستحسن جماعة
فعلا ويستقبحه اخرون فالمفوض اليها اي العقول يؤدي
الى الفساد التقاتل اي التقاتل وفساد الخراب للشارع المرشد
اليهما والنهي عن الاقدام على الفعل الشارع فيه الخير به

كالروية والمعاد الجسماني ؟

للنبي اي نهي الاله الذي يخبر به عنه النبي يحسم عنه المادة
اي مادة الفساد الذي يؤدي اليه التنازع وما قيل من
قبل المنكرين للنبوة انه اي البعث يتوقف على علم المبعوث
اي النبي بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه
اذ لعله من القاء الجن فانكم معشر المثبتين على القول بوجود
الجن وعلى جواز القائهم الكلام الى النبي ممنوع خبر ما قيل وقد
ذكر مستند المنع بوجهين الاول بقوله اذ قد ينصب الباعث
تعالى له اي للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث له هو الله
سبحانه وتعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس شانها من
مخلوق تفيده هذا العلم والثاني بقوله او يخلق بالبناء
للمفعول له اي للمبعوث علم ضروري بان الباعث هو الله سبحانه
وتعالى واعلم ان الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه
مخالف لطريق اهل الحق لم يصرحوا به على لغوهم فانهم يرون ان النبوة
لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي الى صلاح النوع الانسان
على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية
الالهية ويرون انها مكتسبة وينكرون صدور البعثة عن الباري
تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون كونها
بنزول الملك بالوحي لانكارهم نزول الملك وينكرون ايضا بما
علم مجيء الانبياء به كحشر الاجساد والجنة والنار وذلك الا
لما لغروا به وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله وقد قالت
المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لا غرض من اصلهم

من الما

الفاسد

٨١

الفاسد في وجوب الاصلح عليه تعالى لما انتقل في المقاصد
وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي في المواقف ان
بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال
اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لما فيه
من استصلاحهم وان علم انهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعا
لاعذارهم وهو ايضا مبني على اصلهم الفاسد وهو التحسين
والتقبيح عقلا وقوله جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان
ارسالهم اي الانبياء من مقتضيات حكمة الباري اي من الامور
التي اقتضتها حكمته جل ذكره فيستحيل ان لا يكون اي ان لا
يوجد الارسال هذا المنقول عنهم نفهم معنى وجوب الاصلح
مما تقدم منا في الاصل الرابع من هذا الركن هو معنا اي
معقول قول الجمع المذكور من هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة
او بوجوب الاصلح فقوله مبتدأ او الظرف وهو قوله عنه حال
من المنقول وهو ضمير الفصل والخبر قوله معنا وما تقدم منه
في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم انهم يريدون
بالواجب الى آخره قوله في عمدة النسفي اي قول ابي البركات
النسفي في عمدته في البعثة انها في حيز الامكان بل في حيز
الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارته ارسال
الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب
وظاهر استحالة تخلفه لكنه اي صاحب العمدة اراد به
اي بالوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب

الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه
في نفسه **اذ الحق ان ارسالهم لطف من الله** تعالى **ورحمة** من
بها **على عباده ومحض فضل وجود** واتبع بين هذه الالفاظ المتقاربة
المعنى لكونه مقام الاطناب حقه من تقوية المعنى وتاكيده
اذ اللطف هنا ايصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة
ارادة ايصال البر او ايصاله والجود افادة ما ينبغي لا لعوض
والكمال في كل منها ليس الا له لا اله الا هو ارحم الراحمين وقد
تحصل لك مما قدمه ان من فوايد بعثة الانبيا الاهتدا الى
ما ينبغي في الاخرى لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر
العقل عن ادراكه سوى ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما
ادركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل **وفي تعداد**
محاسن ارسالهم اي الانبيا **وفوايده المترتبة عليه طول**
لا يليق بمثل هذا التاليف اللطيف الحجم **وفي تامل اللبيب**
ما يخرجها اي تلك الفوايد فيغني عن ذكرها ونحن نذكر منها
بعضا مما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار
مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنايع الخفية المختلفة في
العمليات من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النوع
البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات
ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الاشخاص
والسادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من اهل

المنازل

المنازل والمدن هذا تمام الكلام في البعثة وفوايدها
واما المبعوثون فالايمان بهم واجب من ثبت شرعا تعيينه
منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الايمان
به اجمالا **ولا ينبغي في الايمان بالانبيا القطع بحصرهم في عدد**
اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي **لان الحديث الوارد في ذلك** اي
في عددهم **خبر واحد** لم يقترن بما يفيد القطع فهو **الصحيح** ان
وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته **وجب ظن مقتضاه**
مع تجويز نقيضه بدله **والا** اي وان لم يصح **فلا يجب** ظن مقتضاه
وعلى كل من التقديرين **فيودي** اي فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي
لا قطع به **الى ان يعتبر فيهم ما ليس منهم** بتقدير لو زيد عددهم في
نفس الامر اتى من الوارد **او يخرج عنهم من هو منهم** بتقدير
ان يكون عددهم في نفس الامر ازيد من الوارد والحديث الذي
ورد فيه عددهم هو حديث ابي ذر رضي الله عنه وهو حديث
طويل بعضه انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن اشيا منها عدد
ولفظ رواية احمد في مسنده قلت يا نبي الله كم عدد الانبيا
قال مائة الف واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلثمائة
وخمسة عشر جما غفيرا ورواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ
واربعة وعشرون الفا وهي مصرحة بما ابهم في رواية احمد
ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد
ايضا من طريق اخر بنحو معناه وفيه قلت يا رسول الله كم
المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جما غفيرا ورواه ايضا

الطبراني في الاوسط والبزار باسناد فيه المسعودي وهو
ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط ايضا من حديث
ابي امامة الباهلي ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة
وخمسة عشر وليس فيه سوال عن عدد الانبيا قال الحافظ ابو الحسن
الهيثمي في كتابه مجمع الزوايد ومنبع الفوايد رجاله رجال
الصحيح غير احمد بن خليل الحلبي وهو ثقة والظاهر ان الرجل السايل
في حديث ابي امامة هو ابو ذر تتمة للكلام في الاصل التاسع
شرط النبوة الذكورة لان الانوثة وصف نقص وكونه اكمل
اهل زمانه عقلا وخلقا بفتح الخا المعجمة وسكون اللام حال الارسال
واما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته
عند الارسال بقوله واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي كما دل
عليه قوله تعالى قد اوتيت سولك يا موسى واكملهم فطنة وقوة
راي كما هو مقتضى كونه سايس الجميع ومرجعهم في المشكلات والسلامة
بالرفع عطفا على الذكورة اي وشرط النبوة السلامة من دناءة
الابا ومن غمز الامهات اي الطعن بذكره زنا لا يليق من امر الفروج
والسلامة من القسوة لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب
الرب اذ هي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت
صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث
الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان ابعد
الناس من الله القلب القاسي والسلامة من العيوب المنفرة

منهم

منهم كالبرص والجذام ومن قلة المروة كالاكل على الطريق و
من دناءة الصناعة كالحجامة لان النبوة اشرف مناصب
الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللايق بالمخلوق فيعتبر لها
انتفا ما ينافي ذلك ومن شروطها ايضا العصمة من الكفر قبل النبوة
وبعدها بالاجماع واما العصمة من غيره مما سنذكره من
المعاصي فمن اي فهو من الموجبات النبوة بفتح الجيم اي الامور التي
تقتضيها منصب النبوة فتتاخر عنها كما هو شان الموجب فلا
يتاتى اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور واما على القول
بعصمتهم من الصغاير والكباير قبل النبوة وبعدها فلا مانع من
الاشتراط وقولهم في الشروط اكمل اهل زمانه ان حمل
على ظاهره من العموم لجميع اهل الزمان استلزم ذلك عدم
جواز ارسال نبيين في عصر واحد وهو منتقض بيوشع
وموسى وهرون والتمثيل بموسى وهرون اظهر لثبوت
ارسالهما معا بنص الكتاب في ايات متعددة كقوله اذهبا
الى فرعون فاذهبا فاتياه فقولا انا رسولا ربك ونحوها
فيجب في تاويل اشتراطه ان المراد كونه اكمل اهل زمانه مما
ممن ليس نبيا وحاصله تخصيص العموم والعصمة المشروطة
معناها تخصيص القدرة بالطاعة فلا تخلق له اي لمن وصف
بها قدرة المعصية وقد لخص المصنف في التحرير هذا التعريف
وذكر معه تعريفا اخر فقال وهي اي العصمة عدم قدرة
المعصية او خلق مانع منها غير ملجئ اي لا ينتفي معه الاختيار

والتعريف الثاني يلايم قول الامام ابي منصور الماتريدي
العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلا المقتضي لبقا الاختيار. قال
صاحب البداية ومعناه يعني قول ابي منصور انها لا تجبر
على الطاعة ولا تعجز عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله
على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقا الاختيار تحقيقا
للابتلا انتهى وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر
منهم قبل البعثة عقلا لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي
واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم
يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا
ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب
حسن التربية والمرجع في ذلك كله عندنا قضية السمع اي
ما تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك واما
موجب العقل فهو التجويز والتوبة فالعقل لا يمنع وقوعه
ثم محوا اثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجويز وقوعه منهم
ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم
وعدم انقيادهم عما ينفر منهم واي منفر اشد من الكفر
وكيف يوثق بطهارة الباطن ممن اشرك قلنا قد اجاب
القاضي عن ذلك بقوله ثم اظهار المعجزة اي بعد وقوعه
والتوبة عنه يدل على صدقهم وعلى طهارة سريرتهم اي
نقا قلوبهم من دنس المعاصي فيجب لذلك توقيرهم ويندفع
النفور عنهم ولقد كان الامساك في هذا المختصر عن هذا النحو

اول

اولى وخالف بعض اهل الظواهر والحديث في اشتراط الذكورة
حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم اي كلام
المخالفين في اشتراط الذكورة ما يشعر بان الفرق بين الرسول
والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي على هذا انسان اوحي اليه
بشرع سوا امر بتبليغه والدعوة اليه ام لا فان امر بذلك
فهو نبي رسول والا فهو نبي غير رسول لان اشتراط الذكورة
لكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار والاعلان والتردد
الى المجامع اي مواضع اجتماع الناس للدعوة اي ليدعوهم
الى الايمان بما جا به والعمل بمقتضاه والنسوة مبنى حالهن
على التستر والقرار لا التردد والاشتهار واما على
ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول من ان النبي انسان
بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق بينهما
بل هما بمعنى وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب انزل
عليه او امر بالعمل به او له نسخ لبعض شريعة متقدمة
على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى امر حكى الاجماع على عدم
نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا
بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها
روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك
الايتين ويجاب عنه بانه ليس وحيا بشرع ان لا دلالة عليه
الايات المذكورة وقد تحصل في معنى النبي والرسول ثلاثة
اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول

المشهور والعرف بان الرسول من له شريعة وكتاب او نسخ
لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد وهو الذي
عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبيا والرسل ولا يخفى
مخالفة ذلك للوارد في حديث ابي ذر الذي قدمناه هذا الكلام
في معنى النبي شرعا واما اصله لغة فلفظه بالهمز وبه قرا نافع
من النبا وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل اي منبئ عن الله او بمعنى
اسم المفعول اي منبأ لان الملك ينبيه عن الله بالوحي وبلا همز
وبه قرا الجمهور وهو اما بتخفيف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم
ادغام اليا فيها واما من النبوة او النباوة بفتح النون فيهما اي
الارتفاع فهو ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل او بمعنى اسم المفعول
لان النبي مرتفع الرتبة على غيره او مرفوعها وسيأتي تحقيق
لهذا اواخر الكتاب وقد يقال ايرادا على اشتراطهم عدم
العيوب المنفرة ان بلا ايوب عليه الصلاة والسلام كان
منفرا اي منفرا كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الانبيا
ويجاب عنه بان الشرط في حق ايوب متقدم على نبوته المتقدمة
على عروض الابتلا له وحمل الاكل على الطريق منافيا للنبوة هو
مبني على تقدير ان العرف كذلك اي كما ذكرنا انفا من انه ترك
مروة اذ ذاك اي في ذلك الوقت الذي هو زمن بعثة ذلك
النبي وقد ذكرنا ان عصمتهم من غير الكفر موجب النبوة واختلف
فيه اي في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة فقيل تجب عصمتهم
من الكبائر مطلقا عمدا او سهوا من غير تقييد بالقصد

دون

دون الصغائر الماتي بها عمدا فلا تجب عصمتهم منها عند
هذا القائل بخلافه السهو اولى عنده وهذا القول منقول
عن امام الحرمين منا وابي هاشم من المعتزلة والمختار لجمهور
اهل السنة العصمة اي وجوب عصمتهم عنهما اي عن الكبائر
مطلقا وعن الصغائر الا الصغائر غير المنفرة حال كون اتيان
غير المنفرة خطأ في التاويل او سهوا مع التنبيه عليه اما
الصغائر المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى صغائر الخسة
فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة لكن لا يأتون بها
عمدا ومن اهل السنة من منع السهو عليه اي على نبينا صلى
الله عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو اصلا وصرح بان سلامه
في نيل
على ركعتين في حديث ذي اليدين في الصحيحين كان قصدا انه
داع له ذلك ليبين للناس حكم السهو ومثل ذلك صلاته الظهر
خمسا في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد
الاول في الظهر في حديث ابن بحينة صححه الترمذي والصحيح
جواز السهو في الافعال عليه والمذهب السابق غير مرضي
وان قال به من ائمة المحققين ابو المظفر الاسفرايني لانه
مخالف للنص الصريح قال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر
انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني اخرجه الشيخان
وغيرهما وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم انما انسى لاسن
انه يورد عليه النسيان من قبل الله سبحانه فيتصف به الا
انه لا يبقى عليه فيما هو من دين الله فيكون ذلك النسيان

سببا يترتب عليه حكم شرعي يتعلق بالمنسي فانسي بالتشديد
السين مبني للمفعول معناه يورد على النسيان ولا شك معناه
لا بين طريقها بسلوكه في الدين هو سبب لايراد النسيان بمعنى انه
ثمرة تترتب على النسيان لا باعث على ايراده ومنع المعتزله
الكبائر اي صدورها من نبي قبل البعثة له ايضا للوجه الذي
معنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له
هذا الكلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ وهي
منها واما فيما طريقه الابلاغ اي ابلاغ الشرع وتقرير
من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال لتعليم الامة بالفعل
فهم معصومون فيه من السهو والغلط واما غير ذلك اي ما ليس
من القسمين السابقين مما يختص به الانبيا عليهم الصلاة والسلام
من امور دينهم واذكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه
فهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط هذا الذي
عليه اكثر العلما خلافا لجماعة المتصوفه وطايفه من المتكلمين حيث
منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي
صلى الله عليه وسلم قال القاضي ابو بكر تفريعا على ما عليه الاكثر
مجوزا اي معتقدا كونه اي النبي غير عالم بشرايع من تقدمه من
الانبيا وكونه غير عالم ببعض المسايل التي يفرعها الفقها
لا مطلقا ولكن المسايل التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد
ويجوز كونهم اي الانبيا غير عالمين بلغات من يبعثوا اليهم
الا لغة قومهم وجميع عطف على لغات اي ويجوز كونهم غير

عالمين بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف
والصنايع انتهى كلام القاضي ابي بكر ولا شك ان المراد اي مراده
بما ذكره من عدم علم بعض المسايل اعدم الخطور اي خطور تلك
المسايل ببالهم فاما اذا اخطرت لهم فلا يجوز جهلهم بها اي
باحكامها واصابتهم فيها ان اجتهدوا بنا على الراجح ان للانبيا
ان يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر او بعد انتظار الوحي وعليه
الحنفية واختاره المصنف في التحرير واذا اجتهدوا فلا بد من
اصابتهم ابتدا او انتهاء لان من قال كل مجتهد مصيب او
منع الخطا في اجتهاد الانبيا خاصة فهم مصيبون عنده ابتدا
ومن جوز الخطا في اجتهادهم قال لا يقرون عليه بل ينبهون
فهم مصيبون عنده اما ابتدا حيث لم يتقدم خطا واما انتهاء
حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه ولذا علم المغيبات
اي وكعدم علم بعض المسايل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي
منها الا ما اعلمه الله تعالى به احيانا وذكر الحنفية في فروعهم
تصريحا بالتكفير باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة
قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا
الله والله اعلم الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله الى
الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق خاتما للنبيين ناسخا لما
قبله من الشرايع والخلق بمعنى المخلوقين لان ارساله الى من
يعقل من الانس والجن قال بعض العلما والى الملايكه ففضل

ذلك الشيخ الامام ابو الحسن السبكي وصرح الامام الرازي
في تفسير قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون
للعالمين نذيرا بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه
وسلم اليهم ولنا في ذلك كلام اوضحه الدرر اللوامع في تحرير
جمع الجوامع فليراجعه من اراد الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله
عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله لانه اي لان
محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة اي الرسالة عن الله واظهر
المعجزة تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة
تصديقا لدعواه فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف
لتبيين على مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه النبوة
فقطعي لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر تواترا افاد القطع بالعيان
والمشاهدة واما اظهاره المعجزة فلانه اتى بامور خارقة
للعادة مقرونا اتيانها بدعوى النبوة كاتيانا تقترن تلك الامور
بدعواه النبوة بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة من
حيث اقترانها بدعواه بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى
من انه ارسله ليدعو الناس الى الهدى ودين الحق ولا نعني
بالمعجزة الا ذلك اي الاتيان بامر خارق للعادة بقصد
بيان صدق من ادعى انه رسول الله ووجه دلالتها اي
المعجزة على الصدق انها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا
من الله سبحانه فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل التروك دون
الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم

لا تقدرون

لا تقدرون على ذلك فيفعل ويعجزوا فانه معجز دال على صدقه
كما في المواقف وغيره قلنا قد جرى المصنف على ان عجزهم عن ذلك
فعل الله سبحانه كما انه قال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل
واذ قد تقرر ان المعجزة لا تثبت الا بفعل الله تعالى فمهما جعلها
الرسول بينة اي دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله
تعالى وهو اي ذلك الجعل معنى التحدي فان جهة جعله دليلية
طلب المعارضة بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي طلب المباراة
في الحدا بالابل ثم توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة بالمثل
في اي امر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بان
٥ قال آية صدقي ان يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه فاوجد
الله تعالى موافقا لقوله كان ذلك الايجاد على وفق ما قال
تصديقا له من الله تعالى وقد تبع المصنف حجة الاسلام في
ايراد مثل مشهور في كتب القوم لشان الرسول ومرسله
سبحانه في تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق دعواه فقال
وذلك التصديق للرسول بايجاد الخارق على وفق دعوى النبوة
كالقائم اي كتصديق القائم بين يدي الملك من ملوك الدنيا
حال كون ذلك القائم مقبلا على قوم بحضرة الملك يدعي انه
رسول ذلك الملك اليهم فانه اي ذلك المدعي للرسالة عن الملك
اذا قال للملك المرسل له ان كنت صادقا فيما نقلت عنك
من الرسالة اليهم فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل
حصل للحاضرين علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اي الملك

صدقت واقتصر المصنف على قوله ثم على خلاف عادة لان
القصد من العلم بتصديقه حاصل به فلا اقتصار عليه وقول
حجة الاسلام فخر على سويركة ثلثا واقتصر على خلاف عادة تكرر
لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف ولم
ان الموضع المخنا ذلك في السحر والطلسمات لا نعنا ده تصور
اخر لمخالفة العادة ويؤخذ من جملة ما سبق انه لا بد في المعجز
من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة الاعجاز وان توافق الدعوى
لتكون حجة لصدقها فلو قال مدعي الرسالة معجزتي ان احيي ميتا
ثم اتى بخارق اخر كشق جبل لم يدل ذلك على صدقه ومن شروطها
ان لا يكون ذلك الخارق مكذبا للدعواه فلو قال معجزتي ان
ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق
بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجز بل لو قال انا
اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر معارض على الاتيان بشيء منها كفى
وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه والذي اظهره الله تعالى
لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات ثلاثة امور اعظمها القرآن
ثم الامر الثاني حاله في نفسه التي استمر عليها من عظيم
الاخلاق وشريف الاوصاف التي سيأتي تفصيل بعضها
ومن الكمالات العلمية والعملية مع ضميمة انه لم يصحب معلما
ادبه ولا حكيما هذبه ثم الامر الثالث ما ظهر على يديه
من الخوارق للعادات كانشقاق القمر له فرقتين وتسليم الحجر
عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى

عنده

بمنزلة اوتادها اي تأسيسا للنبوة وتمهيدا لها من قولهم رهصت
الحائط اذا اسسته ولا يسمى معجزة ومنها حنين الجذع اليه وحنين
الجذع الذي كان يخطب اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع
الماء من بين اصابعه بالمواضع ممن حضره سواء قلنا انه
نابع من الاصابع نفسها او انه تكثر الماء القليل يتعلق ما اخرجه
ببركة وضع الاصابع فيه وشرب القوم والابل الكثير عددهم
وعددها من الماء القليل الذي جيء به بعدما نضب البير
في الحديبية بتخفيف الياء الاخيرة وتشديدها وهي مكان على مرحلة
من مكة وكانوا الفا واربعمائة وفي رواية الفا وخمسمائة
واقتصر المصنف على الاول لانه عددها متفق باتفاق الروايتين
واكل الجم الغفير اي العدد الكثير اخما في حديث ابي طلحة
وكانوا الفا من اقراص يأكلها اثنان او واحد والظاهر
ان المصنف ذكر ما ذكره من واقعتين هما واقعة ابي
طلحة وواقعة جابر في اطعام اهل الخندق فان الذي في الصحيح
ان القوم في واقعة ابي طلحة كانوا سبعين او ثمانين رجلا وفي
واقعة جابر كانوا الفا وكان جابر قد امر بصاع شعير
عنده فطحن وذبح بهمة اي شاة صغيرة فطبخها ثم اخبر النبي
صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعا
النبي صلى الله عليه وسلم اهل الخندق كلهم وامر ان لا يخبز العجين
ولا ينزل البرمة وانه صلى الله عليه وسلم حضر وبصق في العجين
والبرمة وبارك ثم امر امرأة تخبز ان تدعو خابزة

تخبز معها وان نقدح اي تغرف الطعام بحضرته قال جابر كما
في الصحيحين وهم الف فاقسم بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان
برمتنا لتغط اي لتفور كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية
للبخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لامراة جابر كلي تعني
البقية واهدى فان الناس اصابهم مجاعة **واخبار الشاة**
المشوية له صلى الله عليه وسلم **بانها مسمومة وقد صح في البخاري**
انهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يوكل وغير ذلك
عطف على قوله انشقاق القمر اي وكغير ذلك من المعجزات **مما تركته**
لكثرته **بالتصنيف** ومن اجل ما صنف فيه كتاب ودلايل النبوة
للحافظ ابي بكر البيهقي وهذا النوع احد ما عقد له في كتاب
الشفا باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا وفي كل
من الكتب السنة التي في دواوين الاسلام وغيرها من مطولات
كتب الحديث ابواب مفردة لذلك والواردة في كل من هذه
الحوادث وان كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك
بينها وهو ظهور الخارق على يديه متواتر بلا شك **وقول**
المهمل في بعض هذه الخوارق **انها علامة** للنبوة **لا معجزة**
اي لا تسمى بذلك **بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس**
بذاك اي ليس بمقبول لان المقبول لعلو رتبته يشار اليه
بما يشار به الى البعيد **فانه** صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة
انسحب عليه ذلك فهو **منسحب عليه دعوى النبوة من حين**
ابتدائها اي الدعوى **الى ان توفاه الله تعالى فانه في كل**

ساعة

ساعة اي في كل وقت **بيانها** اي الدعوى **فكل ما وقع له**
من الخوارق **كان معجزة** لاقترانه بدعوى النبوة حكما **وكانه هو**
في كل ساعة اي كل وقت **اني رسول الله** الى الخلق **وكانه يقول**
في كل وقت وقع فيه خارق للعادة **هذا دليل صدقي** هذا
تمام الكلام في الامر الثالث **واما الاول وهو القران**
فهو المعجزة العقلية اي التي يهتدي الى اعجازها العقل لمن
كان عارفا بطرق البلاغة او كانت البلاغة له سليقة ومع
كون العجز عنه معقولا فهو منقول ايضا عمن قصد المعارضة
ممن سولت له نفسه ذلك فاقر بالعجز مع كونه من رجال البلاغة
ومنهم من ابى بما افتضح به نفسه عند ابناء جنسه كما لا يخفى على من الم
بالتواريخ **الباقية** نعت ثان للمعجزة فان كون القران معجزا
وصف له باق **على طول الزمان الذي** خبر ثان عن ضمير القران
فان من اوصافه انه الذي **اعجز كل بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه**
وبلاغته والجزالة تقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة
اسلوبه هو انه يخالف المعهود من اساليب كلام العرب اذ المعهود
في كلامهم كون المقاطع على مثل يعلمون ويعقلون والمطالع على
مثل يا ايها الناس يا ايها المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون
واما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان
كان بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح
به في شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تتناهى واكتفى
المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة هنا لاندراج

مطلب ان في قدرته تعالى
من البلاغة ما هو فوق بلاغة
القران الكريم اقول وجها
ما قررته الكرام انه لا يمتنع
من انه ليس في الامكان ابدع
مما كان فافهم

مفهوم مها في مفهوم البلاغة اصطلاحا لا بالاولين اي ولمن الاعجاز
بالجزالة وغرابة الاسلوب فقط دون البلاغة لقول القاضي
ابي بكر بن الطيب الباقلاني ولا اعجاز بالصرفة اي صرف همم
المتحدين عن التوجه الي معارضته وسلبهم القدرة علي مثله عند
تصديهم خلافا للمرتضي من الشيعة وغيره كالنظام وكثير من المعتزلة ذلك
والا اي وان لا يكن ما ذكر بل ان كان ما ذكروه من ان اعجازه
بالصرف كان الانسب علي قولهم ترك بلاغته فانه اذا كان غير
بليغ ولم يقدروا علي معارضته كان اظهر في خرق العادة
ولانا لقول بالصرف ينافي المنقول عمن كان يسمعه من البلغا من طربهم
لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلامته مع جزالته ومن وصفهم
اياه بما يدل علي ذلك وقد فصل صاحب الشفا بعض ذلك واما
الامر الثاني وهو حاله صلي الله عليه وسلم فا اي فهو ما اشتمل عليه
من الاداب الكريمة والاخلاق الشريفة التي لو انتهي العمر لما بلغها
الفحول في تهذيب النفس لم يحصل لمن افني عمره في التهذيب له
اي كما حصلت له صلي الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هي ما ورد من
صفاته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار
احاد متعدده تفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو
ثبوت ذلك الخلق له صلي الله عليه وسلم كالحلم وهو كما في الشفا
حالة توقر وثبات عند الاسباب المحركات وتمام التواضع منه
صلي الله عليه وسلم للضعفا بعد تمام رفعته وتمام الاحتمال
له والصبر وهو حبس النفس عند حلول ما يكره والعفو وهو ترك

المواخذة

المواخذة بالذنب مع الاقتدار وقوله عن المسي اليه مقابلة
بالعفو ومقابلة السيئة بالحسنة والجود وقد مر تفسيره ففي
صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلي الله عليه وسلم اجود الناس
بالخير وكان اجود ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر
ما سئل النبي صلي الله عليه وسلم شيا قط فقال لا وتمام الزهد
في الدنيا وشدة الخوف من الله تعالي حتي انه ليظهر عليه اثر
ذلك الخوف الشديد اذا عصفت الريح وغيره اي بحروف
عصف الريح من الاوقات التي تعرض فيها عوارض سماوية
من الكسوف وغيره او نحو ما ذكر من هذه الاخلاق الزكية
كالوفا بالوعد واداء الامانة وصلة الرحم والحيا وما ينتظم
في هذا السلك فقد كان صلي الله عليه وسلم بعلمها علي الكمل بمانا
في كل منها ودوام تمكن كما وصفه بذلك ابن ابي هالة فيما
اورده القاضي ابو الفضل عياض في الشفا بقوله وكان
صلي الله عليه وسلم متواصل الاحزان دايم الفكرة ليست له
راحة ومن اراد تعرف شي مما صدر من اثار هذه الاوصاف
الشريفة منه صلي الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفا وما في
معناه من التواليف وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين
من بل اكثر ففي صحيح البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول الله
صلي الله عليه وسلم يقول والله اني لاستغفر الله واتوب اليه
في اليوم اكثر من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار
المزني قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم يا ايها الناس توبوا

قيل صوابه مرتين ... عشرة
... كذا في شرح الشمائل للمناوي
... ه

الى الله فاني اتوب في اليوم مائة مرة وروى ابو داود والترمذي
وصححه وابن ماجة عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا نعد لرسول
الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي
وتب علي انك انت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار
يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا من
العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله
عليه وسلم بما حاصله انهما ليسا عن ذنب وانما توبته الرجوع
الى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه
من المقامات الاعلية فانه عليه افضل الصلاة والسلام كلما بدا له
من جلال الله وكبريائه تجدد وكان مرتقيا بذلك من كمال الى كمال
فيستقصر نظره اليه اي الى ما بدا له ما هو فيه من اقيام شكره
تعالى على تلك الانعامات العظيمة وطاعته فيرجع الى الاعتصام
به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله والكف
بالجر عطفا على الحلم كالمعطوفات قبله من اوصافه الشريفة الكف
عن هوى النفس اي ميلها الى مشتهياتها وعن حظوظها المعروف ذلك
الغواص فانه مما لا ينقع الا لمن اشتملت عليه معرفة الله تعالى حتى
زهد في نفسه صلى الله عليه وسلم حتى انه صلى الله عليه وسلم ما انتصر
لنفسه قط الا ان تنتهك حرم الله تعالى جمع حرمة اي الامور التي
اثبت لها الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار ايسرهما اي على
من خيره من المخير وان كان الاحظ له صلى الله عليه وسلم النبي الاكرم
فقد ساق صاحب الشفا باسناده من الموطا رواية يحيى بن يحيى الى

عايشة

عايشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم
في امرين قط الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثما فان كان اثما كان
ابعد الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه
الا ان تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها وهو في الصحيحين وسنن
ابي داود بمعناه وغالب الفاظه وفي موضع اخر من الشفا قالت
عايشة رضي الله عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا
من مظلمة ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم الله وهو عند مسلم
وابي داود بلفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط
بيده ولا خادما ولا امراة الا ان يجاهد في سبيل الله وما نيل
منه شيء قط فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك شيء من محارم الله فينتقم
لله هذا ان يحد بنا ان دالا ان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه
حظ للنفس ولعرى واصله العين عياه المتكلم الذي من رآه حال
ذلك الداي طالبا للحق لم يمنعه عند مشاهدة وجهه الكريم الى
غيره لظهور شهادة طلعته المباركة بصدق لهجته اي كلامه
لان المتكلم يلهج بالكلام اي يصدر منه متكررا وهذا ضد ما
كان المرتاد للحق يقول الا انه رايته وجهه علمت انه
ليس بوجه كذاب فالمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا
عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد روى الترمذي وابن ماجة
وغيرهما باسنادهم عنه انه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
المدينة جيت لانظر اليه فلما استبنته وجهه عرفت ان وجهه
ليس بوجه كذاب وفي الشفا عن ابي رمثة وهو بكسر الراء وسكون

الميم وفتح الشين المثلثة التيمي رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله
عليه وسلم ومعي ابن لي فاريته فلما رايته قلت هذا نبي الله فقال
المصنف ناظما لهذا المعنى وقد قلت في قصيدة امدحه بها
اذا خليت خاطرك منه وجهاء ونلت الهوى اي المجد بعض
النزال اي كنت اهلا لجنته غير محجوب بحجاب احرمان شهدت
الصدق والاخلاص طوا اي جمله ومجموع الفضايل في مثال
اي في ذات مشخصه هي ذاته الشريفه قال وفي قصيدة اخرى
قلت ايضا اي ناظما لهذا المعنى الذي قبله وهو الفراغ من حظوظ
النفس اذا اخليت خاطرك منه وجهاء شهدت لحق يسطع منه فجرا
وفاعل يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمشتق
اي يسطع منه منيرا خليا عن حظوظ النفس ما ان ارقت منه بما
قط ظفروا يعني ان هوى النفس وحظوظها التي من شانها اخفا ان تستر
من اتصف بشي منها لم تصل الى الاستيلا على قدر قلامة ظفر من جنابه
الشريف صلى الله عليه وسلم وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعي
مجلدات تولف فيها ولا تستوفيها هذا الذي اتصف به من كرم
الشيم وعظيم الاخلاق كله مع العلم بانه انما نشا بين قوم لا يعلمون
علما ولا ادبا يرون الفخر رابا يذهبون اليه وبها تكون عليه
وهو ان يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار
لمن يفاخره والتهالك على الشي الازدحام على اخذه بحيث يهلك بعض القوم
بعضا بسببه ويرون الاعجاب اي الخيلا والكبر رابا وتغالوا
فيه اي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه واصل

المغالاة

المغالاة من غلوة السهم اي المسافة التي يقطعها اذا رمي به اي المراماة
لينظروا اي غلوة ابعد مسافة او من الغلا ضد الرخص بان ينادي
على السلعة فيتزايد فيها ولكل اخذها باغلى مما دفع صاحبه ثم توسع
باطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة معبوداتهم حظوظ الانفس قال
تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه وفي قوله معبوداتهم الى اخره
مبالغة في التشبيه والتركيب على الحذف رتشبيه بليغ وعلى راي استعارة
وتوحدا صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع انه لم يؤثر
اي لم ينقل عنه انه خرج عنهم الى حبر اي عالم من اهل الكتاب
تردد اليه ليتعلم منه ولا الى حكيم عول عليه ليتهذب به بل اتى
بين الظهور الى ان ظهر بمظهر علم واسع وحكمة بالغة ذلك المظهر
هو ذاته الشريفه اذ هي موضع ظهور العلم والحكمة ففي الكلام
شبه التجريد مع بقايه صلى الله عليه وسلم على اميته لا يكتب
ولا يقرا وذلك ابهر لشانه واظهر لبرهانه والمخبر صلى الله عليه
وسلم عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة واحوال امم خالية
لا يطلع عليها الا من مارس الكتب ويختلف الى افراد احبارهم
في ذلك الزمان بالعلم لتدون سعة المعرفة في اوليك الكاتبين
من اهل الكتاب مع ضنة احدهم اي بخله باليسير الكاين
عنده من ذلك فلا يسمح بتعليم شي منه لاحد بل قد كان اهل الكتاب
كثيرا ما يسأله الواحد منهم او العدد منهم عن شي فينزل عليه من
القران ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب
الكهف ولقمان وابنه واشباه ذلك وما في التورية والانجيل

والزبور وصحف ابرهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدروا
على تكذيبه **واخبر** صلى الله عليه وسلم **عن امور مستقبلة** فوقعت
كما اخبر **مثل قوله تعالى** في الروم لما غلبتهم فارس الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون **في بضع سنين** وقوله
لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقوله وعد الله الذين
امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان جميع
هذا كما قال صلى الله عليه وسلم **واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه
وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما اخبر به** صلى الله عليه
وسلم ونبوتهم من جملته **و**ما اخبر به **هو المراد بالسمعيات** في كتب
اصول الدين **وما هو الركن الرابع في السمعيات** اي ما يتوقف
على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها كالحشر
والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما ينبئ عنه ترجمته
واما الامامة وما يتعلق بها فقد حوى المصنف اول الكتاب على
انه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة
سمعا وانما نظم في سلك العقائد تاسيا بالمصنفين في اصول الدين
ولا يخفى ان هذا انما تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الامامة
فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل
ونحو ذلك فلذا والله اعلم نظمت في سلك العقائد وادخلها بعض المصنفين
في تعريفه كما قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن **مداره**

ايضا **على عشر اصول الاصل الاول في الحشر والنشر**
والنشر احياء الخلق بعد موتهم وحشرهم سوقهم الى الموقف للحساب
ثم الى الجنة والنار **وانما الملل** اي المنسوب الى ملة اي شريعة جاء بها
نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيتها **قاطعة بها للقطع بوروده فيها
عن الله ورسوله** ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما
الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في شريعتنا من اصول
العقائد فهو كذلك في كل ملة وقد **قال تعالى كما بدانا اول خلق
نعيده** وقال تعالى **اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى** وقال
تعالى **ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة** وقال تعالى **الله لا اله
الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه** وقال تعالى **ثم الينا
ترجعون** وقال تعالى **وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه** اي نعتقد بتمثيل قدرته بقدرتكم الحادثة التي تتفاوت المقدورات
بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان
جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته القديمة
سواء لا تتفاوت فيها بالاهونية **وتكرر** ذكر الحشر والنشر في كلام
الله تعالى ورسوله **كثيرا** كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى يوم
تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى
يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا

لا يتصور

وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من
الآيات وتواترت معناه في الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة
تكراره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة مما يعلم بالضرورة
من الدين فلا يتوقف على نظر وانعقد الاجماع على كفر من انكرهما
اي الحشر والنشر جوازا او وقوعا اي انكر جوازهما ووقوعهما وان
جوزه وانكرهما معا الفلاسفة الزاعمون انه لا معاد الا الروحاني
لا الجسماني وهذا الانكار هو احد الامور التي كفروا بها وان
لم يجمع على الاكفار بجحد كل فرض كما ستعرفه في الخاتمة بل قد وقع
بين ائمتنا خلاف في اكفار الفرق المخالفة لنا من اهل القبلة
كالمعتزلة وغيرهم والمعتمد عدم تكفيرهم واوجبه المعتزلة
اي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر عقلا بناء منهم
على ايجابهم على الله تعالى ثواب المطيع اي اثابته وعقاب العاصي
اي معاقبته وعندنا وجوب وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر
لاخباره تعالى به فقط في كتبه وعلى السنة رسله لا لايجاب العقل
وقوعه ولا يجب عندنا على الله شيء فيحسن لذلك يجوز العفو عمن مات
مصرا على الكبائر بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او دونها بمحض
فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي اخرجه ابو داود والترمذي وابن حبان
والبزار والطبراني وروى احمد باسناد جيد انه صلى الله عليه وسلم
قال شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا الله مخلصا وان محمدا رسول الله

يصدق

يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه . وعندهم اي المعتزلة لا اثر
للشفاعة الا في زيادة الثواب للوجوب اي لاجل قولهم بالوجوب
الذي ذكرناه عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية
واثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته ولا خلاف في عدم العفو
عن الكفر انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه سمعا عندنا
اي من جهة دلالة السمع قال تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين اي
لو شفعوا لكن لا يقع ذلك اي اتيانهم بالشفاعة قال تعالى من
ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز العفو عن الكفر عقلا
اي من جهة دلالة العقل عندهم اي المعتزلة على ما زعموا وصاحب
العمدة من الحنفية بناء منهم على ان العفو عنهم اي عن الكفار
مخالف للحكمة على ما ظنوا قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسيء
والمحسن وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما فيمتنع العفو عقلا
عليه تعالى فيجب العقاب اي وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك
العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة كما اسمعناك
في الاصل الرابع من اصول الركن الثالث من معنى الوجوب المنسوب
اليه تعالى في كلامهم وقد اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز
ان تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسيء كحرمانه النعيم دون
تعذيب بالنار وتشفع الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصلحاء
من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى
ومنها حديث ابي سعيد الخدري في الصحيحين ان ناسا قالوا يا رسول

الله

لـ ربنا يوم القيمة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا عند الترمذي وحسنه ان من امتي من يشفع للفيام ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجة وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم وقد اختلف في كيفية الاعادة بعد الموت ومصير البدن ترابا فذهبت طائفة من الكرامية اتباع محمد بن كرام بتشديد الراء وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزاء التي منها تألف البدن لا تنعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها وتصير بصورة التراب مثلا وقد زالت منها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه ويؤلفها على النهج الاول كما كانت واصل النهج سلوك الطريق ويطلق مرادا به الطريق والحال والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قاله ان تقولا ان الاجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريب والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو المطلوب وهولاء ينكرون اعادة المعدوم والجواهر اي الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضا منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح وهو عجب الذنب ثم تعاد بعينها بعد عدمها وانما قلنا

مطلب الكرامية

محمد بن كرام كشداد امام الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك قاموس

قلت بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف للسيد الشريف وهذا مخالف لما في القاموس ١٢

بذلك

بذلك لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب والحديث في الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها في الصحيحين ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيمة وفي رواية لمسلم وابي داود والنسائي كل ابن ادم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي اخرى لمسلم ايضا ان في الانسان عظما لا تأكله الارض ابدا منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اي عظم هو يا رسول الله قال عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشأون وهو بفتح العين وسكون الجيم ثم موحدة محله اسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل اصل الذنب من ذوات الاربع والمسئلة عند المحققين ظنية يعني مسئلة ان الاعادة هل هي بجمع الجواهر المتفرقة المختلطة او ايجادها بعد عدمها وممن صرح بذلك منهم حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون اتعدم الجواهر والاعراض ثم تعادان جميعا او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد الممكنات بمعنى ان الادلة الواردة ظنية قال المصنف والحق اي في المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء لا الحكم بانه اي الشان انما يكون الوجه الذي تقع عليه الاعادة هذا اي اعادة المعدوم بعينه لا انخلافه

[illegible] عجب الذنب [illegible] العصعص بالضم [illegible] كما في القاموس

ممكن وكذا اي جمع المتفرق اي انما يكون على احد الوجهين على التعيين دون الاخرى للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا لتمول القدرة الالهية لكل الممكنات وكل من اعادة ما انعدم وتاليف ما تفرق امر ممكن اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فاشار اليه بقوله والاعادة احداث ثان كالابداع الاول اي الايجاد من عدم لم يسبقه وجود وعدم طريان العدم على المبدع او لا تصييره كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاده من عدمه الاصلي فكذا اي لتعلقها بايجاده من عدمه الاصلي يتعلق بايجاده من عدمه الطاري كما ينبه عليه قوله تعالى كما بداكم تعودون وقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثاني ليس ممتنعا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والا لم يقع ابتدا وكذلك الوجود الثاني لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة وقد يكون ممتنعا في وقت ممكنا في وقت واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفا غيره فيكون ممكنا وهو المطلوب لمعنى الاعادة ان الموجود ثانيا هو الموجود اولا لان الموجود ثانيا مثله اي مثل الاول بل هو الموجود اولا وجد بعينه وجودا ثانيا وهذا اي القول بان الموجود اولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه لان وجود عينه اولا انما كان فرع وفرع تعلق

العلم

العلم به اي بوجوده والعرض انها اي الموجودات ايضا بعد طريان العدم عليها ثابتة في العلم حال كونه متعلقا في الازل بايجادها لوقت وجودها اذ المعدومات التي برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها الى الوجود ولعله والموجودات التي طرا عليها العدم انما عدمت على حسب تعلق العلم في الازل بايجادها قال المصنف رحمه الله وعندي انه يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم ومعدومها فيه على هذا اعني الثبوت والتصور العلمي اذ بعيد من العقلاء ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه فان المعتزلة يقولون ان المعدوم شي وثابت فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وقولهم المعدوم ثابت اذا لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا الوجود والتحقق ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل ثم على ما اوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم وكذا اي وكما اقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر لا لا اجزم بقول من الاقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفنا على الجواهر فلا اجزم فان الافنا اي افنا الجوهر بخلقه اي كايجاده بخلقه لم كما ذهب اليه ابو الهذيل من المعتزلة او ان افنا الجوهر بواسطة احداث ضد له هو الفنا الواحد للكل اي كل اجزا البدن كما قاله ابن الاخشيد من المعتزلة فانه ذهب الى ان الفنا وان لم يكن متحيزا لكنه يكون

حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر
باسرها او ان افناء الجوهر بواسطة احداث ضد او بعدم تجد
يد لكل جزء من اجزاء الجسم وهي الجواهر التي تألف منها الجسم
في كل جوهر فنا ثم ذلك الفنا يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني
الذي يخلقه الله تعالى حالا لا في الجوهر فاذا لم يخلقه انتفى
الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة
بل الكل اي كل من الاقوال في حيز الجواز والحكم باحدها عينا
لا يقوى فيه موجب اي دليل يوجب القول به غير انا لا نقول
بخلق الافنا اي بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفنا هو خلق
فنا واحد لا في محل فيفني به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو هاشم
واتباعه من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الافنا تسامح ونحن
اي ولا نقول بجواز هذا القول من الاقوال الظاهر بطلانها لقو
ل الجبائي واتباعه بانه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فنا لا في
محل فيفني الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا
فمتى لم يخلق فني ويجوز كون الحشر جسمانيا فقط بناء على القول
بان الروح جسم لطيف في البدن كالماء في الورد اي كسريان الماء
في الورد والنار في الفحم فالمعاد وهو كل من الروح والبدن
جسم فلا معاد الا الجسم واو في قوله او روحانيا بمعنى الواو اي
ويجوز كون الحشر روحانيا جسمانيا معا بناء على القول بانها
اي الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق به
تعلق التدبير والتصرف لا يعني بفنا البدن ترجع الى البدن

اي

١

٩٧

اي الى تعلقها به اي بما كانت متعلقة به من الابدان
فالمعاد شيئان جسم وروح تعاد اليه وهي ليست بجسم وهذا
رأي كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب
التناسخية كما قاله الامام الرازي في نهاية العقول
ان التناسخية يقولون بقدم الارواح وردها الى الابدان
في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار والمسلمين
القايلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث الارواح
وردها الى ابدانها لا في هذا العالم بل في الاخرة والقول
بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده اصلا من اصول الدين
بل ربما يؤيده انتهى ملخصا واكثر المتكلمين على الاول
وهو ان الروح جسم لطيف سار كما مر لقوله تعالى فادخلي
في عبادي والمجرد ينافيه اي ينافي الدخول في العباد بمعنى
الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا في البدن
لا بكونه جزءا منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة
عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو لا مكاني فلا يتصف
بحسبه وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير
الملك امور اقليم وليس حالا به وكذا ما ورد في الحديث من
ان ارواح بعض المؤمنين في اجواف طيور خضر ترتع في الجنة
وتأوي الى قناديل معلقة تحت العرش وارواح الكفار
في اجواف طيور سود في سجين كل ذلك ينافي التجرد كما مر
والوارد في ارواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من

تنعم الارواح [illegible] ١٢

مطلب

حديث مسروق قال سألنا عبد الله يعني ابن مسعود عن
تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم يرزقون فقال اما انا قد سألنا عن ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ارواحهم في اجواف طير خضر
لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي
الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ارواح الشهداء في حواصل
طير خضر تعلق من ثمر الجنة او شجر الجنة وتعلق بضم اللام
معناه تتناول بفمها والوارد في ارواح الكفار انها في سجين
ومر هذه الكتابة تخريجه وتقدم مقام بذي صحب الروح
في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند قبضها وايضا في
مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء رفعه من
ان روح الكافر ينتهى بها الى السماء فلا تفتح لها وان روحه تطرح
طرحا ومن اهل السنة جماعة على المذهب الثاني وهو ان
الى لفظه ما اخرجه ابن منده عن ام كبشة بنت المعرور قالت
دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسألناه عن هذه الروح فقال
ان ارواح المؤمنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأكل
من ثمرها وتشرب من مياهها وتأوي الى قناديل من ذهب
تحت العرش يقولون ربنا الحقنا باخواننا واتنا ما وعدتنا
وان ارواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب
من النار وتأوي الى جحر في النار يقولون ربنا لا تلحقنا

اخواننا

اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقي وابن ابي شيبة
من طريق ابن عباس عن كعب موقوفا عليه قال جنة المأوى
فيها طير خضر ترتع فيها ارواح الشهداء تسرح في الجنة وارواح
آل فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح وان ارواح
اطفال المؤمنين في عصافير في الجنة واخرج هناد ابن السري
في الزهد عن هذيل بن شرحبيل قال ان ارواح آل فرعون
في اجواف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها
وكعب وهذيل تابعيان نقلوها هذا حكم المرسل لان مثله
لا يقال من جهة الرأي لكن روحاني جسماني كالغزالي حجة
الاسلام والامام ابي منصور الماتريدي وغيرهما كالراغب
والحليمي ولهم ايضا ظواهر تمسكوا بها والمسألة ظنية لا قاطع
فيها واعلم ان صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام
الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب
والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام
ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء
عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره
وذهب الى ان انكاره كفر ثم قال عقيب ذلك في شرح المقاصد
نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان
معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك
البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب
البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص

ولامتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى كلام شرح المقاصد
واعلم ان الامام الغزالي في الاقتصاد صرح بان المعاد عين
الاول فانه قال بعد ان ذكر ذلك فان قيل بم يتميز المعاد
عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين الاول
قلنا المعدوم منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى
ما لم يسبق له وجود كما ان العدم في الازل انقسم الى ما سيكون
له وجود والى ما علم الله انه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل
الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة
ان يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى
المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد
اطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي سماه
تهافت الفلاسفة وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس
التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن
سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك
الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال
مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان
هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير البدن كالعارض
له والبدن آلة له الزمناهم بعد اعتقاد دوام بقاء النفس وجوب
التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن
من الابدان انتهى كلام الاقتصاد وفيه من لعادة حجة
الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف في

الروح

٩٩

الروح عرف الحياة الحادثة لتظهر مغايرتها للروح فقال
والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح بالبدن
عادة اي بحسب ما اجرى الله تعالى به عادته فاذا فارقت
الروح البدن فارقته الحياة ايضا وتقييد المصنف بالعادة
للتنبيه على ان اعتدال المزاج ووجود البنية اي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة والروح الحيواني وقد عرف بانه
جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف
الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من
القلب تسمى بالشرايين ليس شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى
المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة الاصل الثاني
والاصل الثالث سوال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه
وردت بها الاخبار اي بكل من السوال ومن عذاب القبر ونعيمه
بالفاظ مختلفة وتعددت طرقها تعددا افاد به مجموعها
التواتر المعنوي وان لم تبلغ احادها حد التواتر ففي الصحيح
اي صحيح البخاري بل في الصحيحين وغيرهما من حديث ابن عباس
انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير ثم قال بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة
واما الاخر فكان لا يستتر من بوله وقوله وما يعذبان
في كبير اي عندهما وقوله بلى اي انه كبير عند الله وفيه
اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة
وغيرها استعاذته صلى الله عليه وسلم من عذاب القبر وفي

الصحيحين وغيرهما ايضا ان قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول
ربي الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى
عنه اصحابه حتى انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان
فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد
فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى
مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبي
صلى الله عليه وسلم فيراهما جميعا واما الكافر او المنافق فيقول
لا ادري كنت اقول ما يقول الناس فيه فيقال له لا دريت ولا
تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة
يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله ولا تليت اصله تلوت حو
الواو بالمزاوجة دريت اي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه
لا تبعت الناس من تلا فلان فلانا اذا تبعه وقيل في معناه غير
ذلك وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر وللاخر
النكير وفي رواية للبيهقي وغيره اتاه منكر ونكير واحاديث
السؤال في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت
مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة وقال تعالى
حكاية عن الكفار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
الثانية اي الموتة الثانية منهما في الموتة التي بعد السؤال
على احد القولين في تفسير الاية وقال تعالى وحاق بآل فرعون

سوء

سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وفي الصحيحين
من حديث ابن عمر ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة
والعشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان من اهل النار
فمن اهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم
القيمة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه امر ممكن وردت
به الاخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق به وقد تمسك
المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي
واكثر متاخري المعتزلة بان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن
لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة
وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه انا نمنع اقتضاء ذلك
عود الحياة الكاملة الى جميع البدن وغاية ما تقتضي اعادة
الحياة الى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب والانسان
قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء
يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وامور البرزخ لا تقاس
بامور الدنيا وبه اي بهذا التقرير والباء بمعنى مع اي ومع هذا
التقرير يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه اي في الميت
قدرة ولا فعل اختياري ويبعد معناه قلنا يظهر بعده اذ كيف
يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول
المذكور منقول في شرح المقاصد عن اهل الحق واستشكله
مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته الى اهل الحق
فبين انه بعيد ثم اشار الى تمسكات المنكرين ودفعها فاشار الى

التمسكات بقوله وما استحيل به ما ذكر من السؤال وعذاب
القبر ونعيمه من جهة ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع حياة
والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية اذ البنية قد فسدت وبطل
المزاج ومن جهة كون الميت ساكنا لا نسمع سؤالنا اذا سألناه
ومنهم اي من الموتى من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح
فلا تعقل حياته وسؤاله واشار الى دفعهما بقوله فيجوز اعادتها سبحانه
على خلاف المعتاد وهو لا ينفي الامكان فان ذلك الامر الذي تكلم فيه
من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه ممكن اذ لا نشترط
في الحياة البنية كما قدمناه ولو سلم اشتراطها جاز ان يحفظ
الله تعالى من الاجزاء ما يتأتى به الادراك بان يصح بنيه ويركب
الميت في بطون السباع وقعور البحار وغاية ما في الباب ان
يكون بطن السبع نحو قبر له ولا يمتنع ان لا يشاهد الناظر
منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره وهو مع ذلك
يدرك من الالام واللذات ما يحس تأثيره عند تيقظه كالم
ضرب راه بعد استيقاظه من منامه وخروج مني من جماع رآه
في منامه وقد كان نبينا عليه الصلاة والسلام يسمع كلام جبرئيل
ويشاهده دون من اي والحال ان من حوله من الصحابة او من هو
من ازواجه في مكانه كعائشة اذا كانت معه بفراش واحد لا شعور
له بذلك وانكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدي
الى انكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماع
كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد في الدين

وهذا

وهذا اي ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد
جوابهما وان لم نشاهد ذلك انما قلنا به لان الادراك
والاسماع عندنا معشر اهل الحق خلق من الله تعالى فاذا لم يخلقه
لبعض الناس لا يكون له كما يدل عليه قوله تعالى ولا يحيطون
بشيء من علمه الا بما شاء وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة قدر
ما يدرك به الالم واللذة من الحيوة الى الجسد الميت تردد
كثير من الاشاعرة والحنفية في اعادة الروح اليه ايضا ف
نفوا التلازم الروح والحيوة الا في العادة فقالوا لا تلازم بينهما
عقلا فلو افقد تقود الحيوة دون عود الروح خرقا للعادة
وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية
القائلين بالمعاد الجسماني من قال انه توضع فيه الروح بحيث
يدرك ما ذكرنا من اللذة والالم واما قول من قال اذا صار
ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا
فهذا القول منه يحتمل قوله بالنصب اي يحتمل ان يكون قائلا
بتجرد الروح وجسمانيتها اي وان يكون قائلا بانها جسم
لطيف سار في البدن كما مر وقد ذكرنا ان منهم اي من
الحنفية كالماتريدي واتباعه من يقول بتجردها اي الروح
لكنه اي الماتريدي نقل انه قد قيل للنبي صلى الله عليه
وسلم يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه
روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح فكذلك
فالحيوان السن توجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح

نعما بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسم
وان لم تكن الروح فيه وهذا الاثر الذي ساقه لرابع الوضع عليه
ظاهرة ولا يحتاج الى سواده بالتراب اجزائه اي اجزاء الجسد
الصغار وانه يكفي اتصال الروح بما يحصل به ادراك الالم
واللذة منها لا بجملتها ومنهم اي ومن الحنفية من اوجب التصديق
بذلك اي بعذاب القبر ونعيمه ومنع من الاشتغال بالكيفية
اي بكيفية عود الروح والادراك بل طريقه هو التفويض
اي تفويض علم كيفية ذلك الى الخالق جل وعز كما هو شأن السلف
رضي الله تعالى عنهم في تفويض علم ما اشكل ظاهره اليه سبحانه وتعالى
والاصح ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام لا يسألون في قبورهم
ولا اطفال المؤمنين اما الانبيا فلانه قد ورد ان بعض
صالحي الامة يامن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن
النسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون
في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة
وكمن رابط يوما وليلة في سبيل الله ففي صحيح مسلم رباط يوم وليلة
خير من صيام شهر وقيامه وان مات جرى عليه عمله الذي
كان يعمله واجرى عليه رزقه وامن من الفتان واذا ثبت ذلك
لبعض الامة فالانبيا عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع
لهم منه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم اولى بذلك واما
اطفال المؤمنين فلانهم موسومون غير مكلفين وقد اختلف في
سؤال اطفال المشركين وفي دخولهم هل يدخلون الجنة

او النار

او النار فتردد فيهم ابو حنيفة وغيره فلم يحكموا في حقهم بسؤال
ولا بعدمه ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد
وردت فيهم اخبار متعارضة بحسب الظاهر منها انه صلى
الله عليه وسلم سئل عن اطفال المشركين فقال الله اذ خلقهم
اعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود
يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث
ومنها انه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب
الذراري والاطفال فقال هم منهم او قال هم من ابائهم والجميع في
الصحيح ولتعارضها حصل التوقف فالسبيل اي الطريق الذي
ينبغي ان يسلك في حكمهم تفويض علم امورهم الى الله تعالى لان معرفة
احوالهم في الاخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل
قطعي وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال
في الاخرة مطلقا عن القسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس
التابعين وغيرهما وقد ضعف ابو البركات النسفي في الكافي
رواية التوقف عن ابي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان
اطفال المشركين في المشية لظاهر الحديث الصحيح الله اعلم بما
كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب
الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه
انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية
ابرهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله اولاد الناس وقال محمد
ابن الحسن اعلم مصنفه المصارع ان الله لا يعذب احدا بلا ذ

وهو سبيل الى ما رجحه النووي في اطفال المشركين اقوال اخرى
ضعيفة لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق الاصل
الرابع الميزان وهو حق اي ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو
ممكن توجب التصديق به قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت
موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه
فامه هاوية وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه
فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا
انفسهم في جهنم خالدون وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان
كما ذهب اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها وفي
حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت
البطاقة رواه الترمذي والحاكم وورد اثبات الكفتين في غير
ما حديث وقد انكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى ان
الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت
قالوا بل المراد منه العدل الثابت في كل شي وقد دفع هذا
بان الموزون صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون
الاعمال في صحايف هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض
اجساما فيجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واقتصر المصنف كحجة الاسلام على الاول لانه الذي
دلت عليه الاحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث

البطاقة

البطاقة ايضا على ان الوزن ليس بحسب مقدار الجسم
على ما هو المعهود في الدنيا وعمم وزن الاعمال لكل مكلف
نبه القرطبي على انه لا يعم واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون
بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت الاحاديث
بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد ان يوزن عمل من لم يصدر
منه ذنب فظهر بها شرفه وسعادته على رؤوس الاشهاد وان
يوزن عمل من ليس له حسنة اعلانا بخزيه وفضيحته على رؤوس
الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات
وجزي مثل السيئات كما ستاتي الاشارة اليه في المعنى قريبا ونبه
المصنف على وجه الوزن بقوله ووجهه اي الوجه الذي يقع
عليه وزن الاعمال انه تعالى يحدث في صحايف الاعمال ثقلا
بحسب درجاتها عنده تعالى وعبارة حجة الاسلام في عقايد
يحدث في صحايف الاعمال وزنا الى اخره وعبارته في الاقتصاد
فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة
الطاعات وهو على ما ثبتناه قد يرانهت وهي مصرحة بان الذي يخلق
ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله
سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان قيل فاي فائدة في الوزن
وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا تطلب لفعل الله تعالى فائدة
لا يسال عما يفعل وهم يسالون وقد دللنا على هذا اي فيما مر
من كلامه قال ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد
العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزي بعمله بالعدل او متجاوز عنه

بالطف وقد لخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه
المصنف بقوله حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل
في العفو وتضعيف الثواب وقوله حتى غاية لقوله يحدث في
صحايف الاعمال نقلا الى اخره وقال بعض المتاخرين لا يبعد ان
يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الكمال وفضايح ارباب
النقصان على رؤوس الاشهاد وزيادة في سرور اوليك وخزي
هولا ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله
عليه وسلم يكون له في القيمة يرده الاخيار ويذاد عنه اي يبعد
عنه الاشرار وردت به الاخبار الصحاح التي يبلغ مجموعها
التواتر المعنوي فوجب قبوله اي قبول الوارد فيه والايمان
به فمن الاخبار الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله
عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماؤه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من
شرب منه لا يظما ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما
حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض من الورق اي
الفضة وحديث انس عندهما ايضا ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعا
والمدينة وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية
لمسلم من حديث ابي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة
وفي رواية لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جربا واذرح
قال بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال
وعمان بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجربا

بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بقصرها ومد واذرح بهمزة
مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة والاحاديث
فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة
وههنا تنبيهان احدهما ان الاحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض
كما مر وقد جمع بينها بانه ليس القصد تقديره تحديدا انما القصد الاعلام
ببعد الحوض جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله
عليه وسلم وصفه بذلك للمخاطب في وصفه لكل قوم بما يعرفونه
من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان
فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمنا والله اعلم
الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطا من
المفسرين ويمكن ان يستدل له بحديث الصحيحين عن انس
بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا في المسجد اذ
اغفى اغفاة ثم رفع راسه متبسما فقلنا ما اضحكك يا رسول الله
قال نزلت علي انفا سورة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم
انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان شانئك هو الابتر
ثم قال تدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال فانه
نهر وعدنيه ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه
امتي يوم القيمة انيته عدد نجوم السما الحديث وانما يتجه
الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض عايدا الى النهر والظاهر
انه خبر عن الخير الكثير وان ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية
في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي وقد نقل

عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث
المعراج التصريح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره
وفي الكوثر قول ثالث مال اليه ابن عطية وغيره من المفسرين
وهو ان الكوثر الخير الكثير البالغ في الكثرة الذي اوتيه
صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما اوتيه من خصال
الشرف وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال في الكوثر هو الخير الكثير الذي اعطاه
الله اياه قال ابو بشر الراوي عن سعيد قلت لسعيد فان
ناسا يزعمون انه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة
من الخير الكثير الذي اعطاه الله اياه ومعنى قوله صلى الله عليه
وسلم عليه حوضي ان النهر يمد الحوض وان ماءه منه ففي
رواية لمسلم في صفة الحوض ان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى
من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما
من ذهب والاخر من ورق يقال يغت بالغين معجمة ثم مثناة
فوقية يغت بالضم اذا جرى جريا متتابعا له صوت ويقال
اذا تدفق تدفقا متتابعا الاصل الخامس الصراط
وهو جسر ممدود على متن النار اي ظهرها ادق من الشعر
واحد من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد
في الصحيح في حديث طويل عن ابي هريرة ويضرب الصراط بين
ظهري جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن ابي سعيد
ثم يضرب الجسر على جهنم واما انه ادق من الشعر واحد

من

من السيف ففي مسلم عن ابي سعيد الخدري بلغني انه ادق من
الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الراي فله
حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيمة فلو وزن فيه السموات
والارض لوسعت فتقول الملائكة يا رب لمن يزن هذا فيقول
لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك
ويوضع الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم
وروى الطبراني من حديث ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط
على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما
وصف الصراط بانه دحض مزلة والدحض بكون الحاء المهملة الزلق
والمزلة هو المكان الذي لا يثبت عليه القدم الا زلت يرده
كل الخلائق وورد الصراط هو ورود النار لكل احد المذكور
في قوله تعالى وان منكم الا واردها بذلك فسر الاية ابن
مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم ننجي الذين اتقوا الله
فلا يصلونها ونذر الظالمين فيها جثيا يصطلونها وفسر
بعضهم الورود بالدخول لقول جابر رضي الله عنه لما سئل
عن الورود سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود
الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا دخلها فتكون على المؤمنين
بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان للنار او قال لجهنم ضجيجا
من بردهم ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين رواه احمد
وابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابو يعلى والنسائي في الكنى

والبيهقي واقتصر المنذري على عزوه لاحمد والبيهقي وقال في
اسناد احمد رواته ثقات وفي اسناد البيهقي انه حسن وقد
وردت به اي بالصراط الاخبار الجياد قدمنا بعضها قال
تعالى خطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا
يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم وانكره بعض
المعتزلة ينكرونه اي الصراط كعبد الجبار والجبائي وابنه في احدى
الروايتين عنهما وغيرهم ويحملون الاية على طريق جهنم وانكارهم
اياه لانه من تعذيب الصلحاء والحال انه لا عذاب عليهم
جوابا عن ذلك هو اي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود
الخلائق اياه امر ممكن وارد على وجه الصحة في الاخبار التي
قدمنا بعضها فجحده ضلاله لانه رد لما صح ورود السنة به
وقوله وهذا الان القادر الى اخره جواب سؤال هو ان
يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم ادق من الشعر
احد من السيف والجواب هو ان القادر على ان يسير
الطير في الهوا قادر على ان يسير الانسان على الصراط بل
هو سبحانه قادر على ان يخلق للانسان قدرة المشي في الهوا ولا يجعل
في ذاته هويا الى اسفل ولا في الهوا انخراقا وليس المشي على الصراط
باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه الصلاة والسلام لما
ذكر ان الكافر يحشر على وجهه كيف يمشي على وجهه والحديث
في الصحيحين عن انس ولفظه ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر
على وجهه يوم القيمة قال اليس الذي اشماه على رجليه

ولفظ

ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا قادر على ان يمشيه على وجهه
يوم القيمة فيمرون عليه اي على الصراط كالبرق وناس كالريح
وناس كالجواد والخيول يسقطون في النار عليها ورد في الصحيح
من الاخبار ومنها في الصحيحين وغيرهما عن ابي سعيد الخدري
في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى ان قال فيمر المؤمنون
كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكاجاويد الخيل والركاب
فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس في نار جهنم الاصل
السادس الجنة والنار مخلوقتان الان وعليه جمهور المسلمين وقال منهم
بعض المعتزلة كابي علي الجبائي وابي الحسين البصري وبشر بن المعتمر
وقال بعض المعتزلة كابي هاشم وعبد الجبار وآخرين انما يخلقان
يوم القيمة قالوا لان خلقهما قبل الجزاء عبث لا فائدة فيه
فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول
بتعليل افعاله تعالى بالفوائد لانه لا يسال عما يفعل سبحانه قالوا
ولانهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقا
اكل الجنة وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك
المذكورة جمعا بين الادلة اي الاية المذكورة وما يدل على وجودهما
الان كقوله تعالى في الجنة اعدت للمتقين وفي النار اعدت
للكافرين فان ذلك ظاهر في وجودهما الان كقصة ادم
وحوا وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها حيث
شئتما الى ان قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة

وحمل لفظه على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة
لشبه التلاعب او المعتاد اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة
باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموعودة في
ولنا بالجواز وفي كثيرة من الظواهر اي ظواهر كثيرة من
الكتاب او من الكتاب والسنة فيكون على هذا من عطف
العام على الخاص لاسيما ونص المستقري تفيد ذلك اي تفيد
تلك الكثيرة ان الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب وتصيرها
اي تصير تلك الكثيرة الظواهر المذكورة قطعية في ارادة ذلك
باعتبار دلالة مجموعها وان كانت دلالة احادها او مجموع العدد
اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر قوله تعالى اعدت
للذين امنوا بالله ورسوله وقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى
عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكحديث الاسراء
وكحديث الكسوف والاجماع من الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجمعوا
على فهم ذلك من الكتاب والسنة وطريقة التتبع اي طريق معرفة
اجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الايات
المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على
فهمهم من الجنة ما ذكرناه وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا
وجه الاستدلال انه تعالى امر بالنزول من الجنة الى الدار
الدنيا اي الارض ولو كانت الجنة فيها اي في الدنيا لم يقل
الا اخرجوا منها وقوله تعالى لابليس اخرج منها لا يستلزم
نفيه اي نفي كونها الجنة المعهودة التي هي دار الثواب

لانه

لانه اي الخروج جامع الهبوط ونفي القائلين في خلق الجنة الان
ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يوحد ويسبح بلا انتفاع
من التوحيد والتسبيح من الحور والولدان والطير وهذا رد
لقولهم المحكي عنهم فيما سواه خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة
فيه وقد ذهب بعض اهل السنة كابي حنيفة الى ان الحور العين
لا يمتن في انهن ممن استثنى الله تعالى بقوله فصعق من في السموات ومن
في الارض الا من شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من
حديث علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن باصوات لم تسمع الخلائق بمثلها
يقلن نحن الخالدات فلا نبيد الحديث وروى نحوه ابو نعيم في صفة
الجنة من حديث ابن ابي اوفى فهذه غاية توجيه الغيرة لكن
ان نفي الفائدة في تعقلك ايها الزاعم ان لا فائدة في خلق
الجنة والنار الان لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامر وانما احاط
انت بها علما وهو سبحانه لا يسال عما يفعل الاصل
السابع في الامامة وقد قدم المصنف اول الرسالة انها
ليست من علم الكلام بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه
القول بانها منه وبدا المصنف هنا بتعريفها فقال هي اي الامامة
استحقاق تصرف عام على المسلمين وقوله على المسلمين متعلق بقوله
تصرف لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه
ولا بقوله عام اذ المتبادر ان يقال عام لكذا لا عام على كذا
وقد عرفه صاحبا المواقف وشرحه الامامة بانها خلافة الرسول

في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة
عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم
خروج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرياسة
والخلافة عند التحقيق ليستا الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب
اهل الحل والربط للامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق
له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة
لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبي في الحقيقة بعثه
بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام
امامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف دون ما ترتبت
عليه اعني النبوة ونصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب
على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب من جهة السمع لا
من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم
كالكعبي وابي الحسين عقلا وسمعا واما اصل الوجوب فقد خالف
فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق منهم لا
يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس اي يجب عند
الفتنة دون الامن واما كون الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية
والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى عما يقولون
علوا كبيرا الا ان الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع
عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون
معرفا لله ولصفاته اما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى فعدم

وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه
مع دليله من انه لا يجب عليه تعالى شيء ومن انه لا حكم للعقل في مثل
ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلانه قد تواتر اجماع المسلمين في
الصدر الاول عليه حتى جعلوه اهم الواجبات وبدؤا به قبل
دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح
في ذلك الاتفاق وهذا يوخذ من كلام المصنف الآتي فلعله استغنى
به عن الاستدلال له عنا لذلك والامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر
بإجماع الصحابة على مبايعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر له ثم عثمان
بالبيعة بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي الله عنهم بجمعهم
وانعقدت امامته بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل اي قد اختلف
هل نص صلى الله عليه وسلم على احد فقيل نص على امامة ابي بكر
رضي الله عنه نصا خفيا وهو تقديمه اياه في امامة الصلاة وعزي
هذا الى الحسن البصري وزعم بعض اصحاب الحديث انه نص على امامة
ابي بكر نصا جليا وقالت الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة
علي رضي الله عنه والاكثر وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج
على انه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني لم
يكن امرها ولكن كان يعلمها اي يعلم لمن هي بعده باعلام الله
تعالى اياه دون ان يومر بتبليغ الامامة النص على الامامة بعينه
انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم نطوي ظواهر يدل على انه علم
باعلام الله تعالى انها لابي بكر رضي الله عنه فمن قال صلى الله عليه وسلم

للمراة السائلة ان لم تجديني فات ابا بكر في جواب قولها حين امرها
ان ترجع اليه قالت ارايت ان جئت فلم اجدك تعني الموت
وهو مخرج في صحيح البخاري عن جبير بن مطعم قال اتت امراة النبي صلى
الله عليه وسلم فامرها ان ترجع اليه قالت ارايت ان جئت ولم اجدك
كانها تقول الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر وفيه اي في صحيح
البخاري ايضا بل وصحيح مسلم حديث رؤياه صلى الله عليه وسلم البير
والنزع منها اي الاستقا بالدلو وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اريت كاني انزع بدلو بكرة على قليب
فجا ابو بكر فنزع ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا والله يغفر له ثم جا
عمر فاستقى فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس يفري فريه
حتى روي الناس وضربوا بعطن والقليب البير قبل ان تطوى اي
يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة الدلو اذا كانت مملوة
والغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الرا المهملة اخره موحدة
الدلو العظيم والعبقري الرجل القوي الشديد ويفري فريه
معناه يعمل عمله والفري بوزن فعيل تقول العرب فلان يفري
الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده تعظيما لاجادته والعطن
الموضع الذي تناخ فيه الابل اذا رويت ومن الظواهر المذكورة
استخلافه في امامة الصلاة وسياتي وبهذا استدل المصنف على عدم
النص بقوله واذا علمها اي واذا علم النبي صلى الله عليه وسلم
الامامة بعضهم ثم اما ان يعلمها امرا واقعا موافقا للحق في
نفس الامر او امرا واقعا مخالفا له اي للحق وكيف كان

اي على

اي على اي حالة كانت من الحالتين لو كان المفروض على الامة مبايعة
غيره اي غير ابي بكر الصديق لبالغ صلى الله عليه وسلم في تبليغه
اي في تبليغ ذلك المفروض الى الامة بان ينص عليه نصا ينقل مثله
على سبيل الاعلان والتشهير كما سياتي لتوقف تعلق الافتراض على الامة
على بلوغه اليهم ولما لم ينقل ذلك مع توفر الدواعي على نقله دل
ذلك على انه لا نص كما سياتي ولما كان قد يقال هنا نعتنا انما لم يبلغه
لانه علم انهم لا ياتمرون بامره فيه فلم يكن في تبليغهم اياه فايدة
اشار الى دفعه بان في ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى
الله عليه وسلم فقال كما بلغ سائر التكاليف الاحاد والذي علم
منهم انهم لا ياتمرون ولم يكن علمه بعدم ايتمارهم مسقطا عنه
التبليغ فان قيل قد بلغه سرا الواحد والاثنين ونقل سرا لذلك
قلنا جوابه ما نبه عليه المصنف بقوله وتبليغ مثله سبيله
الاعلان والتشهير اي تصييره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين امرا
مشهورا دون اختصاص الواحد به والاثنين لانه اعني امر الامامة
من اهم الامور العامة الشان لما يتعلق به من المصالح الدينية
والدنياوية العامة للرجال والنسا الصغير والكبير فالدينية
كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الثغور والجهاد لاعلا كلمة
الحق والدنياوية كدفع المتغلب وتقويم القوي والاخذ للضعيف
من القوي وانكاح الايامى والنظر في احوال اليتامى وتولية القضاة
والامرا بحيث ينتظم امر المعاش مع ما فيه اي في امر الامامة
من دفع ما قد يتوهم من ان [illegible] فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه

وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقلا ونقل ولم يشتهر
فيما بعد عصره قلنا الجواب مانبه عليه بقوله ولو وقع كذلك
اي لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير لاشتهر وكان سبيله
ان ينقل نقل الفرايض لتوفر الدواعي على نقله في اصحابه اعادوه
المطرودة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير
فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص واذ لم يشتهر اي ولكونه
لم يشتهر نص كذلك اي بما هو سبيل مثله فلا نص لانتفا لازمه
من الظهور فلا وجوب لعلي اي لامامة علي رضي الله عنه بعد
اي عقب وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين ولزم من ذلك بطلان
ما نقلوه يعني الشيعة من الاكاذيب وسودوا به اوراقهم من نحو قوله
صلى الله عليه وسلم لعلي انت الخليفة بعدي وكثير مما اختلقوا
نحو سلموا على علي بامرة المومنين وانه قال هذا خليفتي عليكم
وانه قال له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف والوجه فتحها
بدليل ما رواه البزار عن انس مرفوعا علي يقضي ديني والطبراني
من حديث سلمان بلفظ يقضي ديني كذلك وانه قال فيه انه
امام المتقين وقايد الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذي
قدمه حيث لم يبلغ شي مما نقلوه هذا المبلغ من التشهير ثم نحو
بل لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون فيها اذ لم ينقل عنه لايمة الحديث
المثابرين اي المواظبين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير
مما تنقلوه وكيف يجوز في العادة ان يصح ما نقلوه احادا

موصوفا

موصوفا بانه بعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة
محدث والحال انه يخفى ما هو بهذه الصفة على علما الحديث الجم
جمع ما هو اي تام الحذق الذين افنوا اعمارهم في الرحلات
جمع رحلة بكسر الرا اي الاسفار البعيدة مشمرين اي باذلين
جهدهم في طلبه وفي السعي الى كل من صبوا اليه من صبابة اي قليلا
منه واصل الصبا به وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة من الماء
الاناء وقوله في كل صوب واوب متعلق بطلبه او بالرحلات اي
الرحلات الكائنة في كل صوب واوب والصوب الناحية والاوب
هنا المرجع واصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المكان
هذا الذي زعموه من نص صح احادا عند من لم يتصف برواية
حديث ولا صحبة محدث وقد خفي عن علما الحديث مما تقضي العادة
بانه افترا اي كذب مختلق وهذيان بضم الهاء وا المهملة فالف ممدودة
مهموز المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت انه الكلام الكثير
في خطا ثم ردي احادا قوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي
الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح بدل
قوله روي لجرى على اصطلاح المحدثين فان روي عندهم من صيغ
التمريض وهو اي حديث المنزلة مع انه لا يجدي في اثبات المطلوب
اي مطلوبهم وهو دعوى النص على امامة علي لعدم صراحته في ذلك
ومع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي بكر غير مفيد له
لمطلوبهم اذ لم يرد بصيغة المبني للمفعول الجمع المستثنى وهو قوله

فيهم اي كلام فاسد قال الازهري في التهذيب قال ابو عبيد الهذيان ... م

لانبي بعدي العلوم في جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى
وعلى هرون الصلوة والسلام لانتفاء نبيته الا نفي الثابت لهرون
بنفي المراد البعض اي بعض المنازل الثابتة لهرون والسياق
يعينه اي يعين ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه وسلم قاله
اي القول المذكور له اي لعلي حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك
فقال علي رضي الله عنه اتتركني في المتخلفين وفي لفظ في الصحيح تخلفني
في النساء والصبيان كأنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه
الصلوة والسلام الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
يعني حيث استخلفه عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفني
في قومي واصلح وهو اي استخلافه على المدينة لا يستلزم كونه اولى
بالخلافة العامة بعده من كل معاصريه افتراضا ولا تعرضا
بل يستلزم كونه اهلا لها في الجملة وبه نقول وقد استخلف غيره عليه
الصلوة والسلام في سوار اخرى غير علي رضي الله عنه كابن ام مكتوم
فلم يلزم فيه ذلك اي كونه اولى بالخلافة بعده فكذلك اي باستخلافه
على المدينة عند سفره واما نحو حديث احادا في جامع الترمذي
انه صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فمشترك الدلالة
لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها حقيقة اذ يطلق
المولى على كل من المعتق بصيغة الفاعل والمعتق بصيغة المفعول
والمتصرف في الامور والناصر والمحبوب ومنه اي من اطلاق
المولى على المحبوب قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
يعني تلقون اليهم بالمودة كما في الاية الاخرى اول الممتحنة لا تتخذوا

عدوي

عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي بعض
معاني المشترك للارادة بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه تحكم
وتعميمه اي المشترك الزاما واقعا على راي من يرى تعميم المشترك
في مفاهيمه اي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها لو لم يكن اشتراكه
معنويا بان وضع وضعا واحدا لقدر مشترك وهو القرب المعنوي
من الولي بفتح الواو واسكان اللام بمعنى القرب اذ كل من المعاني
المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتامل بل كان اي قدر
كونه مشتركا لفظيا قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد
معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه مع انه اي القول
بتعميمه في معانيه مذهب ضعيف عندنا معشر الحنفية وعند جمهور
الاصوليين وعلماء البيان على ما يشهد به اي بضعفه المذهب
المذكور استقراء استعمالهم لان الفاظ المشتركات منتف خبر المبتدا
تعميمه اي القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا
لامتناع ارادة كل من المعتق بالكسر والمعتق بالفتح اذ لا يصح
ارادة واحد منهما متعين بعد انتفاء ارادة الجميع ارادة البعض
والاتفاق منا ومنهم واقع على صحة ارادة المحب بالكسر اي
المحبوب ويصح ان يفسر الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم
المفعول وهو اي علي رضي الله عنه وارضاه سيدنا وحبيبنا
على ان كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع
واما جوزناه في قولنا فيما مر والمتصرف في الامور نظرا الى
ولاية الحاكم من كنت وليه اذ ولي الانسان من يلي امره وينفذ

بعين م

نصرته عليه وكونه اي الولي والمولى بمعنى الاولى بالشيء لا يفيد
لما ذكرنا من عدم الدليل المعين اي الذي يعينه للارادة من بين
المعاني التي يطلق على كل منها واما تعلقهم برواية انه صلى الله عليه
وسلم قال لمن بحضرته من الصحابة الست باولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه فمردود بانها ضعيفة ضعفها
من ايمة الحديث ابو داود وابو حاتم وغيرهما على انه لا يعرف في اللغة
مفعل بمعنى افعل التفضيل مع ما يستلزم حمله على الاولى
من نسبة جميع الصحابة رضي الله عنهم الى الخطا وهو اي اللازم
اعني نسبتهم الى الخطا باطل بل معقول لما اجمعوا على خلافه اي خلاف
حمل الحديث على الاولى قطعنا بان ذلك المعنى اي الاولى غير مراد
من لفظ المولى والولي فظهر ان ليس احدهما اي احد المنقولات
التي سودوا بها اوراقهم مع كونه احادا يستلزم مطلوبهم
من النص الدال على ان عليا اولى بالامامة من جميع من عداه
ولو كان هناك اي في الادلة على المطلوب نص غيرها اي غير
المنقولات التي بينت بطلان دلالتها يعلمه هو اي علي رضي الله
عنه ويعلمه احد من المهاجرين والانصار لاورده من
يعلمه عليهم اي على الصحابة يوم السقيفة حين تكلموا في الخلافة
تدينا ممن يعلم ذلك النص اذ كان ايراده فرضا اي
لكون ايراده فرض عين على من يعلمه وقولهم يعني الشيعة
تركه اي ترك علي رضي الله عنه ايراد النص الذي يعلمه تقية
اي لاتقاء القتل مع ما فيه من نسبة علي وهو من اشجع الناس

اي

الى الجبن باطل من وجهين اما اولا فلمجرد ذكره اي ذكر النص
عليه ومنازعته في الامامة به ليس خطا منكرا في قتلهم اياه
وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض الانصار منا امير ومنكم
امير والقايل هو الحباب بضم الحا المهملة وتخفيف الموحدة بن المنذر
ولم يرجع عن ذلك الى ان روى ابو بكر رضي الله عنه قوله عليه
الصلاة والسلام الايمة من قريش فرجعوا عن كلامهم بل غاية ما كان
يلزم لو رواه عدم الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك
وبهذا الظهور وهو توهم عدم الرجوع اليه لم يثبت ضرر
يسقط به الفرض اي فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذي في البخاري
في قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من قال من الانصار منا
امير ومنكم امير قول ابي بكر رضي الله عنه نحن الامرا وانتم الوزرا
ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش هم اوسط العرب
نسبا ودارا ومتن حديث الايمة من قريش رواه النسائي من حديث
انس ورواه بمعناه الطبراني في الدعا والبزار والبيهقي وافرد
شيخنا الامام الحافظ ابو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه
عن نحو من اربعين صحابيا واما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره
لم يرجع اليه مع علم احد من الصحابة به ممنوع بل ممتنع عادة من
مثلهم لانهم كانوا اطوع لله من غيرهم من الامة واعلم ان قوله
وكونه الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا يخفى
انما الوجه الثاني ما بعده في العبارة هنا خلل بتقديم وتاخير
وحقها ان يقال بدل قوله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع

اليه مع علم احد به ممنوع ونتقديره وقوع ذلك فلا يحصل
به ضرر يسقط به الغرض واما ثانيا فلانهم كانوا اطوع لله
واسل عدوده اي بالوقوف عندها وعدم تعديها وابعد
عن اتباع الهوى وحظوظ النفس كما يشهد لهم بذلك الحديث
الصحيح خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنهم بقية العشرة
المبشرة بالجنة فان العشرة ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحه
ابن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص واسمه
مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيده
عامر بن الجراح وبقيتهم من عدا ابا بكر وعليا منهم ومنهم
اي في العشرة المبشرة الذي سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حديث اليهود على امانة على دين الله حين قال لهم لا بعثن
معكم امينا حق امين وبعثه رضي الله عنه اعني ابا عبيده
ابن الجراح وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه ابو داود والترمذي
من حديث سعيد بن زيد احد العشرة من طرق بالفاظ منها
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واني لغني ان اقول
عليه ما لم يقل فيسالني عنه غدا اذا لقيته ابو بكر في الجنه
وعمر في الجنه وعثمن في الجنه وعلي في الجنه وطلحة في الجنه والزبير
في الجنه وسعد بن مالك في الجنه وعبد الرحمن في الجنه وابو عبيده ابن عوف
ابن الجراح في الجنه وسكت عن العاشر قالوا ومن هو العاشر
فقال سعيد بن زيد وحديث بعث ابي عبيده في الصحيحين
من حديث حذيفه قال جا اهل نجران الى رسول الله صلى الله

عليه

١١٢

عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعث الينا رجلا امينا
فقال لابعثن اليكم رجلا امينا حق امين فاستشرف لها الناس
فبعث ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق امين مرتين وفي رواية
الترمذي قال جا العاقب والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقالا لا ابعث معنا امينك قال فاني ابعث معكم الحديث واهل
نجران كانوا نصارى لا يهودا فجعلهم يهودا سبق قلم او وهم
والسيد مقدم القوم والعاقب الذي يعقبه اي يليه فيهم
وفي الصحيحين ايضا من حديث انس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال ان لكل امة امينا وان اميننا ايتها الامة ابو عبيده
ابن الجراح فكيف يجوز على هولاء الصحابه الذين هم خير الامة
ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفي المبشرين من هو موصوف
على لسان الصادق المصدوق بانه امين على حق الله ان يعلموا الحق
من ذلك اي من امر الامامه وتعيينه لانسان ويتجاهلوا عنه
اي يتكلفوا اظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق
روايته لهم اما لتقيتهم اياه او خوف ضرر منهم او يرويه
لهم غير قول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح يعولون
عليه معاذ الله ان يجوز ذلك عليهم شرعا او عاده لانه خيانه
في الدين ولو جاز عليهم خيانه في امور الدين وكتمان الحق
مع علمهم به لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القران والاحكام
وادى تجويز ذلك الى ان لا يجزم بشي من الدين اذا انما اخذ
اي الدين بجميعه اي بجميع اصوله وفروعه كله منهم رضي الله

عنهم وكله بالنصب تاكيد للضمير المنصوب في اخذنا ه
نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان جمع نزغة وهي
النخسة استعيرت لميل النفس الى ما تهواه من القبائح ولوسو سة
الشيطان واذا ثبتت بما ذكرناه عدم النص على علي رضي الله
عنه فان اثبتنا منه على ابي بكر رضي الله عنه ثبت حقية
امامته اي كونها حقا وان لم نثبتنا النص عليه ثبت حقية
امامته ايضا اما الاول اي النص على امامته فلانه من
الاخبار الواردة ما هو صريح فيها وما هو اشارة اليها
اما الاول وهو الصريح فقوله عليه الصلاة والسلام في مرضه
الذي توفي فيه على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث عايشة
توفه ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر ورواه البخاري
من حديثها بمعناه واما الثاني وهو الاشارة فتخصيصه به
في ذلك المرض من اقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد
روجع في ذلك على ما في صحيح البخاري ان عائشة رضي الله عنها
قالت له صلى الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر فليصل
بالناس ان ابا بكر رجل اسيف اي كثير الاسف وهو الحزن
وانه ان يقم مقامك لا يسمع الناس فقال مروا ابا بكر
فليصل بالناس وفي رواية البخاري انها قالت لحفصة قولي
له يامر عمر يحدث فابى حتى غضب وقال انتن صواحبات
يوسف مروا ابا بكر والحديث في مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه

المصنف

المصنف وبالفاظ البخاري في بعضها انكن صواحب يوسف وفي
بعضها لانتن صواحب يوسف وفي بعضها لانتن وروى الترمذي
عن عايشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم غيره ونشا عن هذا
اي تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلوة ان قال علي رضي
الله عنه حين قال ابو بكر اقيلوني فلا والله لا نقيلك ولا نستقيلك
قد رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاك
لامر دنيانا ولم اقف عليه من حديث علي ولا عنه وانما وقفت على حديث
بمعناه رواه الطبراني والخبر بقريب من معناه رواه ابو الخير
الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير علي وذكر
رزين في جامعه ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث
من يوم مبايعته فقال بعد ان حمد الله وصلى على رسوله
اما بعد ايها الناس ان الذي رايتم مني لم يكن حرصا على
ولايتكم ولكني خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت امركم
اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقيلك وهذا اي ما ذكرناه
من الاشارة بتقديمه لامامة الصلوة في مرض الموت الى الاحقية
بالخلافة هو لان المقصود من نصب الامام وحذف الهاء اولى
بالذات والقصد الاول اقامة امر الدين اي جعله قايم
الشعار على الوجه المامور به من اخلاص الطاعات واحيا السنن
واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه واما النظر
في امور الدنيا وتدبيرها كاستيفاء الاموال من وجوهها وايصالها

لتفقيها ودفع الظلم ونحوها مقصود ثانيا لانه انما هو ليتفرغ
بالبنا للمفعول اي ليتفرغ العباد لذلك اي لامر الدين
لان امور المعاش اذا انتظمت فلم يعد احد على احد وامن
كل على نفسه وماله ووصل كل ذي حق في بيت المال او غيره
الى حقه تفرغ الناس لامر دينهم فقاموا بوظايف العبادات
المطلوبة منهم فاذاً بالتنوين اي فاذا كان المقصود من نصب
الامام اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه اي رضي صلى
الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه لامر الدين وهو الامامة
العظمى بتقديمه لامامة الصلوة على الوجه المذكور فتقديمه
صلى الله عليه وسلم اياه في الخلافة وتقديم الصحابة له وقوله
مع العلم وهما الوصفان الاهمان في امر الامامة لاسيما
في ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال اهل الردة وغيرهم من
الكفار ويدل على اتصافه بهما قوله وفعله لقد قال لعروة
ابن مسعود الثقفي في صلح الحديبية كما في الصحيح حين قال
عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كاني بكم وقد فر عنكم
هولاء امصص بظر اللات انحن نفر عنه وندعه استبعادا
ان يقع ذلك وقتاله بالرفع على انه مبتدا حذف خبره للعلم به
من معنى الكلام وصيانته اي وقتاله مانعي الزكاة الى
دليل شجاعته وقتاله مسيلمة مع بني حنيفة والحال انه
قد وصفهم الله تعالى بانهم اولوا باس شديد في قوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي

باس

باس شديد تقاتلونهم او يسلمون كما هو قول جماعة من المفسرين
في تفسير الاية منهم الزهري والكلبي او لو عبر بقوله مانعي الزكاة
ومسيلمة بدل قوله وقتاله لافاد المقصود مع الوضوح وثباته
بالرفع مبتدا خبره كما كان اي وثباته عند مصادمة المصايب
المدهشة التي تقتضي لعظمها ان يذهل الحليم عند مصادمتها
ويغيب عنه رايه كما كان اي مثل ثباته الذي كان منه حين
دهش الناس لما خرج اليهم موت النبي صلى الله عليه وسلم اي خبر
موته فذهلوا وجزم عمر رضي الله عنه وهو من هو في الثبات انه
عليه الصلاة والسلام لم يمت وقال رضي الله عنه من قال
ذلك اي ان النبي صلى الله عليه وسلم مات ضربت عنقه حتى قدم
ابو بكر من السنح بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة
موضع معروف في عوالي المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن
وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف انه قد مات فاكب عليه
يقبله ثم خرج الى الناس فاستسكت عمر رضي الله عنهما اي طلب
منه ان يسكت ليتكلم هو فابى عمر رضي الله عنه ان يسكت لما
هو فيه من الدهش فتركه ابو بكر وتكلم فانحاز الناس اليه لعلمهم
بعلو شانه فقال لهم وقال في خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت
ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله
الشاكرين فاستيقن الناس اي صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم

حين قال ابو بكر ما قال وتلا عليهم الآية وخرجوا يتلونها
اي يكررونها كانهم لم يسمعوها قبل ذلك لعظم ما حصل لهم من
الذهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك
كله وارد في الصحيح واما الثاني فتقديره وعدم النص على ابي بكر
اي تعيينه للامامة فمن اجماع الصحابة رضي الله عنهم على امامته
غني عن النص اذ هو اي الاجماع في ثبوت مقتضاه وهو الامر
الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد
اجمعوا عليه اي على امامته غير ان عليا والعباس وبعضا
كالزبير والمقداد لم يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه
البيعة فارسل ابو بكر رضي الله عنه اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال
لمن حضر من الصحابة هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه
وهو بالخيار في امره الا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي
فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي رضي الله
عنه لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فتم بذلك
اجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه ان عليا
والزبير رضي الله عنهما قالا ما غضبنا الا انا اخرنا عن المشورة
وانا لنرى ابا بكر احق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانه لصاحب الغار وثاني اثنين وانا لنعرف له شرفه
وسنه ولقد امره صلى الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو حي
انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي الله عنه ومن تخلف عن
البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحا في الاجماع وغاية الامر انه

راجع رايه فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف معه كذلك رضي الله
عنهم اجمعين والافضل الناس بعد الانبياء الاربعة
الخلفاء على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله تعالى عنهم اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك
لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم باطلاع الله سبحانه
وقد ورد عنه ثناء عليهم كلهم ولا يتحقق ادراك حقيقة تفضيله
عليه الصلاة والسلام بعضهم على بعض اذ لم يكن دليل سمعي يصل
الينا قطعي في دلالته وسنده الا ان الشاهدين لذلك الزمان
لقرب زمان الوحي والتنزيل واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم
واحوالهم معه لظهور قرائن الاحوال الدالة على التفضيل
لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد وصل الينا سمعيات
تثبت ذلك التفضيل بها لنا صريحا من بعضها ودلالة
واستنباطا من بعضها كما في صحيح البخاري بل في الصحيحين
من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين سأله اي حين سأل
عمرو النبي عليه الصلاة والسلام فقال من احب الناس اليك من
الرجال فقال ابوها يعني عائشة رضي الله عنها وهذا اختصار
للحديث ولفظه في الصحيح قلت اي الناس احب اليك قال عائشة
فقلت من الرجال فقال ابوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب
فعد رجالا وفي رواية لست اسالك عن اهلك انما اسالك عن اصحابك
وتقديمه في الصلاة على ما قررنا مع الاتفاق واجمع على ان
السنة ان يقوم على القوم افضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا

ثبت بمجموع ما ذكر انه كان افضل الصحابة رضي الله عنهم وصح من
حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه
وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمن ثم نترك اصحاب النبي
عليه الصلاة والسلام لا نفاضل بينهم وفي رواية للبخاري كنا
نخير بين الناس في زمان النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فنخير ابا بكر ثم عمر ثم عثمن وفي رواية لابي داود كنا نقول ورسول
الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمن زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وصح فيه اي في صحيح البخاري ايضا
عن محمد بن الحنفية قلت لابي يعني عليا رضي الله عنه اي
الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت
ثم من قال ثم عمر وخشيت ان يقول عثمن قلت ثم انت قال ما انا
الا واحد من المسلمين وهذا على نفسه رضي الله تعالى عنه مصرح
بان ابا بكر افضل الناس اي بعد النبيين وانه رد بعض ما ذكرنا
وهو الاول والثاني تفضيل ابي بكر وحده على الخلق وبعضه
وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما اجمعوا
يعني الصحابة رضي الله عنهم على تقديم علي بعدهم اي بعد الثلاثة
ابي بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه كان افضل من بحضرته
من الصحابة اي من كان موجودا منهم ووقت تقديمه وكان منهم
اي من الذين بحضرته الزبير وطلحة من العشرة المبشرين بالجنة
وانما لم يذكر سعد بن ابي وقاص ولا سعيد بن زيد مع وجودهما

اذ ذاك

اذ ذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما
ما اقتضى ان عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضي
الله عنهم اجمعين ثبت بذلك انه الان افضل الخلق بعد
الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى
وينبه عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث
من وجهين احدهما انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه في عقد
الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول
مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه الثاني انه لا يلزم من كونه
افضل من بحضرته كونه افضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه
او تقدمت وفاته عليه الاجماع المذكور كابي عبيدة بن الجراح وحمزة
والعباس وفاطمة نعم اذا انضم الى ذلك الاجماع على انه افضل
ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت افضليته عليهم بادلة
السمع هذا كما ذكرنا واعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية
جميع الصحابة رضي الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف
عن الطعن فيهم والثناء عليهم كما اثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ
قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقال تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وسطا اي عدولا
خيارا او الصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى
الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى محمد
رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا

تحدا ينتغون فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله
عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اي وكذا اثنى الله عليهم
اثنى عليهم رسوله صلى الله عليه وسلم رضي عنهم صلى الله عليه وسلم
انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي
وابن عدي وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم قال لو انفق احدكم
كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وفي رواية لهما فان احدكم بكاف الخطاب وفي رواية للترمذي
لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف
وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
اخرجه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
ومن اذى الله يوشك ان ياخذه اخرجه الترمذي ولنا
على هذا الحديث كتابة مختص وما جرى بين معاوية
وعلي رضي الله عنهما من الحروب بسبب طلب تسليم قتلة عثمن
رضي الله عنه لمعوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة
كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما لا منازعة من معوية
رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي رضي الله عنه ان تسليمهم
عثمن على الفور مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي
الى اضطراب امر الامامة العظمى التي بها انتظام كلمة اهل

الاسلام خصوصا في بدايتها قبل استحكام الامر فيها
فرأى التاخير اي تاخير تسليمهم اصوب الى ان يتحقق التمكن
منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم على الخروج على علي
وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمن على ما
نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي ان صح ذلك والله اعلم
اصحيح هو ام لا وقد كان الذين قالوا على قتل عثمن رضي الله عنه
وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم الف وقيل سبعمايه
وقيل خمسمايه وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم
المدينة وجرى منهم ما جرى بل ورد انهم هم وعشايرهم نحو من
عشرة الاف فهذا هو الحامل لعلي رضي الله عنه على الكف
عن التسليم او امر اخر وهو انه يعني عليا رضي الله عنه راى
انهم اي قتلة عثمن رضي الله عنه بغاة جمع باغ اتوا ما اتوا
من القتل عن تاويل فاسد استحلوا به دم عثمن رضي الله
عنه لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوا خطا
وجهلا منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبا له ورده الى
المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه
اقاربه في ولاية الاعمال والباغي اذا انقاد الى الامام العدل
لا يوخذ بما اتلف على تاويل من دم كما هو راي ابي حنيفة
رضي الله عنه وغيره وهو المرجح من قولي الشافعي لكن فيما اتلفوه
حال القتال بسبب القتال دون ما اتلفوه لا في القتال
او في القتال لا بسببه فانهم ضامنون له فهذان توجيهان

لما ذهب اليه علي رضي الله عنه **والاوجه** منهما **هو الاول**
لذهاب لنحو من العلماء رحمهم الله تعالى **الى ان مقاتليه غير م**
يكونوا بغاة بل هم ظلمة عصاة **لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم**
كل من اضل تابعين وايضاح الحق لهم **بعد كشف الشبهة** على الباطل
شبهة صار مجتهدا اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد
وهذا لا يمشي على مذهب الامام الشافعي من ان من لهم شوكة
دون تاويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفصيل
السابق ثم لم يكن قتال السيد عثمان في قتال فانه لم يقاتل ونهى
عن القتال فانه قال لما هم ابو هريرة بالقتال عزمت عليك
يا ابا هريرة الا رميت بسيفك فانما تراد نفسي وساقي المسلمين
بنفسي رواه ابو سعيد المقبري عن ابي هريرة كما ذكره صاحب
الاستيعاب **هذا** كما ذكرنا لك **و**اعلم انه قد **اتفق اهل الحق**
وهم اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم **على ان معاوية ايام خلافة**
علي رضي الله عنهما **من الملوك لا من الخلفاء واختلفوا في انه**
في امامته اي امامة معاوية **بعد وفاة علي** رضي الله عنهما
فقيل صار اماما انعقدت له البيعة **وقيل لا** اي لم يصر
اماما **لقوله عليه** الصلاة و**السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة**
ثم تصير ملكا عضوضا كذا اورده المصنف والعضوض من
الازهري في تهذيب اللغة بانه الذي فيه عسف وظلم كانهم
بعض على الرعايا والحديث في السنن رواه ابو داود والترمذي
والنسائي لكن بغير هذا اللفظ واقرب الالفاظ اليه لفظ

روايه

رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون
ملكا **وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه**
وهذا تقريب فان عليا رضي الله عنه توفي في شهر رمضان سنة
اربعين من الهجرة والاكثر على انه في سابع عشره ووفاة النبي
صلى الله عليه وسلم سنة احدى عشر في ربيع الاول والاكثر
على انها في ثاني عشره فبينهما دون الثلاثين نحو نصف سنة وتتمة
ثلاثين عبرة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما **وينبغي ان يحمل قول**
من قال بامامته اي معاوية **عند وفاة علي على ما بعد** اي بعد
زمن وفاة علي رضي الله عنه **بقليل** هو نحو نصف سنة كما ذكرنا
وذلك **عند تسليم الحسن** الامر **له** اي لمعاوية وقصة تسليمه له
في صحيح البخاري عن الحسن البصري رضي الله عنه قال استقبل والله
الحسن بن علي معوية بكتائب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص
لمعوية اني لارى كتائب لا تولي حتى تقتل اقرانها فقال له معاوية
وكان والله خير الرجلين اي عمرو ان قتل هولاء هولاء وهولاء
هولاء من لي بامور المسلمين من لي بنسائهم من لي بضيعتهم فبعث
اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد
الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا عليه
وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وطلبا
اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد المطلب قد اصبنا
من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دمائها قالوا فانه

يعرض عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويبالك قال من لي بهذا
قالا نحن لك به فما سالهما شيا الا قالا نحن لك به فصالحه قال
الحسن اي البصري ولقد سمعت ابا بكرة يقول رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل
على الناس مرة وعليه اخرى ويقول ان ابني هذا سيد
ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين وفي قول
المانعين لامامة معوية بعد تسليمه اي بعد تسليم الحسن الامر له
او قبله اي لكن ما كان الاضرورة عدم تسليمه من الحسن
وقصد القتال والفتك اذ لم يسلم الحسن ولم يجز الحسن ذلك
اي لم يكن رايه القتال والفتك فترك الامر له صونا لدما
المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معوية رضي الله عنه وقد
اختلف في اكفار يزيد ابنه قيل نعم لما وقع منه من الاجترا
على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين وما جرى مما
ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع وقيل لا اذ لم يثبت
لنا عنه تلك الاسباب الموجبة للكفر وحقيقة الامر
اي الطريقة الثابتة القويمة في شانه التوقف فيه ورجع
امره الى الله سبحانه لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات
السرائر وهواجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره اصلا وهذا
هو الاسلم والله سبحانه اعلم الاصل التاسع شرط
الامام بعد الاسلام امور خمسة الذكورة والورع والعلم
والكفاية وقد اخل المصنف باشتراط التكليف والحرية

بطلان في الكافر يزيد وعدم الكافر

وكانه تركه لظهور انه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور
كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير الامور العامة ولا امامة
العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في اعين
الناس لا يهاب ولا يمتثل امره واشتراط الذكورة لبيان ان
امامة المرأة لا تصح اذ النسا ناقصات عقل ودين كما نطق
به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
الحرب واما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام
وهو مراد حجة الاسلام به هنا العدالة وبها عبر الاكثر وهي
المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل
في الاحيا الورع اربع مراتب الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه
وصف الفسق واما المراتب الثلاث الاخرى فليس شي منها مرادا
هنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحيا وفي
والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه في حكمه
وصرفه اموال بيت المال بحسب اغراضه فتضيع الحقوق
واما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام ايضا في التعبير به
لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفا هنا بعلم المقلد في الكلام
واصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده
علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في القضيات وفي كتاب
الاقتصاد وسياتي توجيهه واما الكفاية فالاحتراز بها عن
العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة اذ المراد بها القدرة
على القيام بامور الامامة فلذلك قال اي يتناول كونه

ذا رأي بان يكون له بصارة تدبير الحروب والسلم وترتيب
الجيوش وحفظ الثغور وذا شجاعة اي قوة قلب كي لا يجبن
عن الاقتصاص من الجناة واقامة الحدود على الزناة والسراق
ونحوهم ولا عن الحروب الواجبة وجوب عين او وجوب كفاية
وتجهيز الجيوش للقاء العدو وهذا الشرط يعني الشجاعة
مما شرطه الجمهور ونسب قريش هو الشرط الخامس اي
يشترط كونه منها ولاد النضر بن كنانة لان النضر جامع انساب
قريش اليه تنتهي خلافا لكثير من المعتزلة في قولهم تقدم ه
اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش رواه
النسائي وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس
تبع لقريش اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية
ان هذا الامر في قريش وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله
صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري اسمع واطع وان عبدا
حبشيا كان راسه زبيبة ويجب بحمله على من ينصبه الامام
اميرا على سرية او غيرها دفعا للتعارض بين الادلة
ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر المصنف ولا حجة
الاسلام في عقايده اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منها
ولا يشترط كونه اي الامام هاشميا اي من ولد هاشم
ابن عبد مناف جد ابي النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله
ابن عبد المطلب بن هاشم ولا كونه معصوما خلافا للروافض
في اشتراطهما ولا متمسك لهم فيهما وزاد كثير من العلما

في الاصول اي اصول الدين واصول الفقه وفي الفروع وهو
سراج حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من اقامة الحجج
وحل الشبه في العقايد الدينية ويستقل بالفتوى في النوازل
واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة
حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع الخصومات وقيل لا يشترط
الاجتهاد ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه الامور في واحد
وكون الندرة معلومة ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة اي
الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة
الحدود وقود الجيوش الى العدو وتفويض الحكم الى غيره او
ان يحكم هو لا مستفتيا للعلما وعند الحنفية ليست العدالة
شرطا للصحة اي لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة
عندهم مع الكراهة واذا قلد اي انسان الامامة حال كونه عدلا
ثم جار في الحكم وفسق بذلك او غيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل
ان لم يستلزم عزله فتنة ويجب ان يدعى له بالصلاح ونحوه
ولا يجب الخروج عليه كذا نقله الحنفية عن ابي حنيفة وكلمتهم
قاطبة متفقة في توجيهه على ان وجهه هو ان الصحابة رضي الله
عنهم صلوا خلف بعض بني امية وقبلوا الولاية عنهم فقد صلى
غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري
في تاريخه عن عبد الكريم البكا قال ادركت عشرة من اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف ائمة الجور وفي هذا التوجيه
نظر ظاهر اذ لا يخفى ان اوليك البعض من بني امية كانوا

ملوكا تغلبوا على الامر والمتغلب تصح منه عقد الامور اي
ولاية القضا والامان والحكم بالاستفتا ونحوها للضرورة
وليس من شرط صحة الصلوة خلف امام عدالته فقد روى
ابو داود من حديث ابي هريرة يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير
برا كان او فاجرا والصلوة واجبة عليكم خلف كل مسلم سوا
كان او فاجرا وان عمل الكبائر وهذا الحال عند التغلب
كما لو لم يوجد قرشي معول او وجد قرشي عدل ولم يقدر
اي لم يوجد قدرة على توليته لغلبة الجورة على الامرا وحكم
في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل
للضرورة والا لتعطل امر الامة في فصل الخصومات ونكاح من لا
ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذا وجدت الشروط
في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالولاية افضلهم
فان ولي المفضول مع وجوده اي الافضل صحت امامته
لان عمر رضي الله عنه لما حضرته الوفاة جعل الامر شورى في الستة
عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد
الرحمن بن عوف اي بولي الامامة ايهم كان ولم يكونوا سوا
في الفضل للاتفاق على ان عليا وعثمان افضل من الاربعة
الاخرين واختلف اهل السنة بين علي وعثمن فتوقف بعضهم
وروي التوقف عن الامام مالك حكى ابو عبد الله المازري عن
المدونة ان مالكا رحمه الله سئل اي الناس افضل بعد نبيهم
فقال ابو بكر ثم قال او في ذلك شك فقيل له فعلي وعثمان فقال

ما ادركته

ما ادركت احدا ممن اقتدى به يفضل احدهما على صاحبه وحكى
القاضي عياض قولا ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمن
قال القرطبي وهو الاصح ان شا الله تعالى وقد مال الى التوقف
بينهما ايضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن ان ابا بكر
افضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمن وعلي انتهى وهو ميل
منه الى ان الحكم في التفضيل ظني واليه ذهب القاضي ابو بكر
لكنه خلاف ما مال اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول
مالك السابق او في ذلك شك وجزم الجمهور اهل الكوفة
ومنهم سفيان الثوري بتفضيل علي على عثمن والاكثر
على تفضيل عثمن كما حكاه عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي
واحمد وهو مشهور عن مالك نعم من جعل الامر على التخيير
بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول
بتفضيل علي ان الاشتراط مطلقا ليست الا شرطا كما
فمن يتولى الامامة لا شرطا لصحة ولايتها والتعبير بشرط
الكمال انما هو متعارف للحنفية لا للاشعرية ولا يتولى
الامامة اكثر من واحد لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين
فاقتلوا الاخر منهما رواه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري
والامر بقتله محمول كما صرح به العلما على ما اذا لم يندفع
الا بالقتل فانه اذا اصر على الخلاف كان باغيا لم يندفع الا
بالقتل فقتله والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لما هو
المقصود بالامامة من اتحاد كلمة اهل الاسلام واندفاع الفتن

و ان التعدد يقتضي لزوم امتثال احكام متضاده قال
الحجه حجة الاسلام الغزالي فان لم يوجد موصوفون بـ الصفات
وعبارة الحجه و اذا اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات
فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر وعبارته
من اكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد
الى الحق اقول وكلام غيره من اهل السنه مقتضاه اعتبار
السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا اهلية اولا ثم بايع الاكثر
غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ويمكن رد
كلام الحجه على ما يوافق كلام غيره من اهل السنه بان يراد باجتماع
العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون
قوله فالامام من انعقدت له البيعه من اكثر الخلق جريا
على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق
وتثبت عقد الامامة باحد امرين اما باستخلاف الخليفة
اياه كما فعل ابو بكر الصديق رضي الله عنه حيث استخلف
عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك اجماع على صحة
الاستخلاف واما ببيعة من تعتبر بيعته من اهل الحل
والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي
بيعة جماعة من العلما او جماعة من اهل الراي والتدبير
وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله يكفي الواحد
من العلما المشهورين من اولي الراي فاذا بايع انعقدت
فقد قال عمر لابي عبيده ابسط يدك ابايعك فقال اتقول

هذا

هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف
ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع
عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقيه اهل الشورى وغيرهم
وانما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر بشرط كونه اي عقد
البيعة منه بشهود شهود اي بحضورهم لدفع الانكار اي انكار
الانعقاد اذ ربما يدعي بان ينكر العاقد وقوعه او بان ينكر انسان
آخر انعقاده ويدعي انه عقد لغيره سرا عقدا متقدما
على هذا العقد وبهذا الثاني خاصه صرح صاحبا المقاصد
والمواقف الانكار وشروط المعتزلة خمسة كل منهم اهل
للامامة اخذا من جعل عمر الامر شورى بين سته فبايع
الخمسة منهم السادس وذكر بعض الحنفية اشتراط مبايعة
جماعة دون عدد مخصوص ولم يكتف بالواحد الاصل
العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى
للامامة بان تغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق وكان
في صرفه عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته
على ما قدمنا في الاصل التاسع كيلا نكون بصرفنا اياه واثارة
الفتنة التي لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذا قضينا
بنفوذ قضايا اهل البغي اي اقضية قضاتهم في بلادهم التي
غلبوا عليها لمسيس الحاجه اي حاجتهم الى تنفيذها فكيف لا نقضي
بصحة الامامة مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام
بفقد بعدمها اي الامامة بان لا نحكم بالانعقاد فيبقى الناس

فوضى لا امام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة
توليه القضاء واذا تغلب آخر ناقد للشروط على ذلك
المتغلب اولا وقعد مكانه فهما انعزل الاول وصار
الثاني اماما وتجب طاعة الامام عادلا كان او جائرا
اذا لم يخالف الشرع لحديث مسلم من خرج من الطاعة وفارق
الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من اميره
شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة
جاهلية وحديث مسلم من ولي عليه وال فراه ياتي شيئا من
معصية الله فليكره ما ياتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا
من طاعة واما اذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية
الله عز وجل كما ورد به الحديث في الصحيحين بلفظ لا طاعة
في معصية انما الطاعة في المعروف وفي البخاري والسنن
الاربعة بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما احب
وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة
هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين
والله سبحانه ولي التوفيق

الخاتمة

في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع ثلاثة في مفهومه
وفي متعلقه وفي حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم الايمان
لغة وشرعا اما مفهومه لغة فهو التصديق مطلقا كما
سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة امن للتعدية او للصيرورة
فعلى الاول كان المصدق امنا من تكذيبه وعلى الثاني

كان

كان المصدق صار ذا امن ثم انه يكون متعديا بالباء باعتبار
تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما في قوله تعالى
امن الرسول بما انزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان
والقبول يتعدى باللام ومنه فامن له لوط والحكم يقع تعليقه
بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله اي
بانه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه
وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما اخبر
به وامنت بالملائكة اي بانهم عباد الله المكرمون المعصومون
وامنت بكتب الله اي بانها منزلة من عنده وكل ما تضمنته
حق وصدق واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المصنف
منها اربعة فالاول انها تصديق مخصوص عينه بقوله فقيل
الايمان هو التصديق بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه
لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه
العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية
والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلوة والزكاة وحرمة
الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان
بالملائكة والكتب والرسل ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتورية والانجيل
حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر والقول
بان مسمى الايمان هذا التصديق فقط هو المختار وعليه جمهور
الاشاعرة وقوله اربع الطاعة هو حكاية للقول الثاني

وهو ان يسمى الايمان تصديق القلب والاقرار باللسان وعمل
سائر الجوارح فماهيته على هذا مركبة من امور ثلاثة اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فمن اخل بشيء منها
فهو كافر وهذا هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب
فقالوا ان مرتكبه مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب
عندهم كبائر كلها وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبني على انه لا
واسطة بين الايمان والكفر اما على ما ذهب اليه المعتزلة
من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت
الكفر وانما وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم
من وجهين احدهما ان المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبائر
وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس
بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني ان الطاعات
عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند المعتزلة الطاعات
شرط لصحة الايمان كما سياتي بعد ثم اختلفوا فقال
العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت او نفلا
والجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقوله
او باللسان عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول
الثالث وهو ان الايمان التصديق باللسان فقط اي
الاقرار بحقيته ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بان ياتي بكلمتي
الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا فان طابق تصديق

اللسان

١٢٥

اللسان تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا اي وان لم يطابقه
فهو مؤمن مخلد في النار فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى
وقوله او بالقلب واللسان حكاية للقول الرابع وهو ان
الايمان تصديق بالقلب واللسان معا ويعبر عنه بانه تصديق
بالجنان واقرار باللسان وهو منقول عن ابي حنيفة رحمه الله
ومشهور عن اصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا
لما كان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب
بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر
بالوحدانية وحقية الرسالة فيكون كل منهما اي من التصديق
القلبي والتصديق اللساني ركنا في الباب اي في مفهوم الايمان
فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان
فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فالتصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك في حق
العاجز عن النطق والمكره وكذا اي وكما هو منقول عن ابي حنيفة
ومشهور عمن ذكر الاحتياط واقع عليه فيصدق ان يقال ان
جعل الاقرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة
الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان والنصوص دالة
عليه اي على كونه ركنا وذكروا اي ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار
ركنا من النصوص ما تعلقت به الكرامية لقولهم السابق وذلك
من نحو قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسه

وماله الا بحقه وحسابه على الله اخرجه الشيخان وفي رواية لهما
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فاذا فعلوا
ذلك عصموا مني الحديث وفي رواية لابي داود والترمذي
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله الا ان ابا
داود قال منعوا بدل عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية حيث جعل
المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفي عنه للاكراه
واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا
باعتبار اللسان ايضا لاتحاد مورد الايمان والكفر
اي محل ورودهما اذ لا قائل بتغاير موردهما وصرح في الاية
السابق ذكرها باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا
له ايضا له بقوله في اثبات الايمان وقلبه مطمئن بالايمان
وبقوله في اثبات الكفر له ولكن من شرح بالكفر صدرا فان
الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه وهو اي اثبات
كل من الايمان والكفر للقلب محل اتفاق بين الفريقين الاشاعرة
والحنفية فوجب كون الايمان بهما اي بالقلب واللسان لما مر
من الادلة على كون كل منهما موردا له وهو الاحتياط كما سبق بيانه
ويجاب من طرف جمهور الاشاعرة عن الحديث بان معناه ان قول
لا اله الا الله شرط لاجراء احكام الاسلام حيث رتب فيه على القول
الكف عن الدم والمال لا النجاة في الاخرة الذي هو محل

النزاع وعن الاية بانها دالة على انه لا اثر للسان في النجاة
في الاخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل
من النار حيث وصفهم باقبح انواع الكفر مع تصديقهم باللسان
على ان من محققي الحنفية من وافق الاشاعرة كما نبه عليه المصنف
بقوله الا ان قول صاحب العمدة وهو حافظ الدين ابو البركات
عبد الله بن احمد بن محمود النسفي منهم اي من الحنفية الايمان هو التصديق
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به عن الله فهو مؤمن
فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو
قول صاحب العمدة بعينه القول المختار وعند الاشاعرة
والمراد بالاحكام في قولهم اجراء الاحكام هي احكام الدنيا من
الصلوة خلفه والصلوة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك
كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح المقاصد
ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون
على وجه الاعلان والاظهار للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر
على غيره واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم
المصدق ان يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب به فلم
يقر فهو اي كفه عن الاقرار كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك
العناد شرط وفسروه به اي فسروا ترك العناد بان يعتقد
انه متى طولب بالاقرار اتى به وهذا الكلام تفصيل في ضم الاقرار
الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره مما هو شرط جزما

فقد نبه عليه بقوله ويحصل بعد ضم الى التصديق بالقلب
على القول بانه مسمى الايمان او الى التصديق بهما اي بالقلب واللسان
وتحقق الايمان واثباته امور رفع لقوله ضم نائبا عن الفاعل
الاخلال بها اي بتلك الامور اخلال بالايمان اتفاقا
كترك السجود للصنم وقتل نبي كذا في نسخ المتن وهو سهو والاولى
حذف الكاف بان يقال وقتل نبي عطفا على السجود اي وكترك قتل
نبي او الاستخفاف به او الاستخفاف بالمصحف والكعبة
ولو عطف الجميع بالواو واعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك
الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف
بالكعبة فيشعر باستقلال لترك الاستخفاف بكل منها بالحكم
لكان اولى وكذا اي وكما مر من ان ارتكاب احد الامور مخل
بالايمان ومرتكبه كافر مخالفة ما اجمع عليه من امور الدين
بعد العلم بانه مجمع عليه وانكاره اي انكار ما اجمع عليه
بعد العلم به اي بانه مجمع عليه فقوله بعد العلم به متعلق بكل
من المخالفة والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه
بما اذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام كانكار
ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه
مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى على العوام قال الامام ابو القسم
الاسفرايني بعد ذكرهما اي ذكر الاخلالات السابق ذكرها
اذا وجد ذلك الاخلال دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان
مفقود من قلبه الى ان قال يعني الامام ابا القسم المشار اليه

لا استحالة

١٤٧

لا استحالة ان يقتضي الشيء بعض من امور الايمان لانه جمع المتضاد
ولا يخفى على متامل ان بعض تلك الامور التي تقدمها كغيره قد
يثبت اي يوجد ويتحقق مع صاحبها مصدق بالقلب وانما صدر عنه
لغلبة الهوى فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع
لصدق التعريف مع انتفاء الايمان والمطلوب به تحقيق معنى الايمان
امور الاول ان الايمان وضع اي موضوع الهي من عقايد واعمال
امر الله سبحانه به عباده اي التلبس ورتب على فعله اي امرهم
بالتلبس به اعتقادا وعملا لازما لا يتخلف عنه وذلك اللازم
ثوابا سبحانه من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد ورتب
سبحانه على تركه اي ترك التلبس بذلك الموضوع ضده وهو ما
من شر بلا انقضاء وفيه ضده وهو شقاوة الابد لازم العفو
شرعا لا الامر الثاني ان التصديق بما اخبر به النبي صلى الله
عليه وسلم من انفراده سبحانه تعالى بالالوهية وغيره مما اخبر به
كالحشر والجزاء والجنة والنار اذا كان ذلك التصديق على
سبيل القطع فهو بعض من مفهومه اي من مفهوم الايمان فقوله
من مفهومه خبر ان في عبارته والامر الثالث انه قد اعتبر
في ترتب لازم الفعل اي التلبس بذلك الموضوع الذي امر به
العباد يعني الايمان وجود امور عدمها اي عدم تلك الامور
مترتب عليه ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى انه يترتب
الضد الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور
التي اعتبر وجودها لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها

ضمن تعظيم الله تعالى و تعظيم انبيايه وكتبه وبيته المحرم
وترك عطف على تعظيم اي ولترك السجود للصنم ونحوه اي نحو
السجود للصنم من الافعال المكفرة والانقياد عطف ايضا
على تعظيم اي وكالانقياد وهو الاستسلام اي قبول اوامره
ونواهيه سبحانه وتعالى الذي هو اي ذلك الاستسلام معنى
الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية
على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام
وعكسه اي لا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك احدهما
عن الاخر فيمكن اعتبار هذه الامور اي التصديق والاقرار
وعدم الاخلال بما ذكر اجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفا
ذلك اللازم الذي هو ما شا تعالى من خير بلا انتفا عند انتفائها
لانتفا الايمان بانتفاء جزيه وان وجد جزؤه الذي هو
التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي
هو مجرد التصديق الى مجموع اي امور اعتبرت جملتها ووضع
بازايها لفظ الايمان هو اي التصديق جزء منها اي من تلك
الامور التي عبر عنها بقوله مجموع ولا باس به اي بالقول
بان الايمان نقل الى مجموع الامور المذكورة فانا قاطعون بانه
لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا اي من
جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه تصديقا خاصا بعد
كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي وهو اي التصديق الخاص
انما يكون تصديقا بامور خاصة كالوحدانية والبعث والجزا

والرسل

والرسل والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين
بالنسبة الى الايمان ثم والمعتبر فيه شرعا ايضا ان يكون بالغا
الى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد اي منعنا صحته والا اي
وان لم نمنع صحة ايمان المقلد فالجزم اي فالمعتبر حينئذ بلوغه
الجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان لموجب من
حس او عقل او عادة وهو العلم او لا لموجب كاعتقاد المقلد
وهو اي الايمان في اللغة اعم من ذلك لانه التصديق القلبي
مطلقا نحوا من له لوط اي صدق وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
وقوله ويمكن اعتبارها مقابل لقوله فيما سبق فيمكن
اعتبارها وان كان الحنفية بخلافه كما سيأتي معطوفا عطف جملة
على جملة اي ويمكن اعتبار الامور المضمومة الى التصديق
المعتبرة معه اجزاء للايمان على هذا القول شروطا لاعتبار
اي الايمان شرعا وهو القول المقابل له فينتفي ايضا لانتفائها
الايمان مع وجود التصديق بمحليه القلب واللسان اذ الشرط
يلزم من عدمه العدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا
شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط اي دون ملزومه وهو الايمان
فينتفي ذلك اللازم عند انتفائها مع قيام الايمان الملزوم
لان النقض اي عند انتفائها اي انتفاء تلك الامور يثبت ضد
لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرنا فيما سبق فيثبت
ملزومه وهو الكفر اذ الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما
واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل

منهما ثبوت ضد المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد واعلم
ان الاستدلال الذي به يكتسب التصديق العقلي ليس شرطا
لصحة الايمان على المذهب المختار الذي عليه الفقهاء وكثير من
العلماء حتى صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير وهم المعتزلة
كما في العمدة والبداية وغيرهما ونقل المنع عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري فقال الاستاذ ابو القسم القشيري انه افترا عليه
وقد اشار المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله وقال الذي
يقلد في الايمان بالله تعالى او كلام الاعوام في الاسواق
يحشو بالاستدلال بالحوادث اي بوجودها عليه اي على وجوده
تعالى وعلى صفاته من العلم والارادة والقدرة وغيرها
والتقليد مثلا هو ان يسمع الناس يقولون ان للخلق ربا
خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك
فيجزم ذلك بجزمه بصحة ادراكه هو لا تحسينا للظن بهم
وتكبيرا بالموحد اي تعظيما لشانهم عن الخطا لكثرتهم وتوافقهم
على ذلك مع رضا به عقولهم فاذا حصل عنده ذلك جزم لا يجوز
معه كون الواقع النقيض اي نقيض ما اخبروا به فقد قام
المكلف الذي حصل له ذلك الجزم بالواجب من الايمان من بابه
اي الذي هو الايمان اذ لم يبق بعد حصول الجزم المذكور سوى
الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك
الجزم فاذا حصل المكلف ما هو المقصود منه اي من الاستدلال
فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لا يكون

عاصيا

١٢٩

اي بتركه لا بالجزم اي الاستدلال م

عاصيا بعدم الاستدلال انما كان ليحصل ذلك الجزم
فاذا حصل سقط هو اي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة
اذ لا معنى لا يتحصل المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها
غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان
صح ما نقله هذا البعض من الاجماع فبسبب اي فعصيانه بسبب
ان التقليد عرضة اي معرض لعروض التردد للمقلد بعد جزمه
وذلك بعروض اي بسبب عروض شبهة له بخلاف الاستدلال
المحصل للجزم فانه فيه اي في الاستدلال حفظه اي حفظ الجزم
عن عروض التردد بعد وقوله ولان عطف على التعليل السابق
بقوله اذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان
وهو ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام
الامصار التي فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال كونهم
صادرا تحت السيف ولا تحصل استدلال او موافقة له
بعضهم بعضا بان يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره وتجويز
حلمهم ايام اي يحمل الصحابة عوام الامصار وحمل البعض التابع
بالايمان البعض الموافق له على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال
التي اذا تعقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال
معها ثم بعد هذا الخلاف في ماهية الايمان اختلفوا في التصديق
القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول
او تمامه اي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق اهو اي
التصديق من باب العلوم والمعارف او هو من باب الكلام

النفسي بقبيل بالاول وهو انه من باب العلوم والمعارف
ودفع بالقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقية
رسالته عليه الصلاة والسلام وحقية ما جاء به كما اخبر عنهم
تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وفي كثير كقوله
تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا اهل الكتاب
لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تلبسون
الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون وقوله وبانه الايمان
عطف على قوله بالقطع اي ودفع ايضا بان الايمان مكلف به
والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم ربما
يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة
واظهر المعجزة بان شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجز
فلزم نفسه عند ذلك اي عند وقوع مشاهدته العلم بصدقه
ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم وذهب امام
الحرمين وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسي وعبارته في الارشاد
ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم
فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد انتهى قال
صاحب العقيدة اختلف جواب الشيخ ابي الحسن الاشعري في
معنى التصديق الذي هو تمام حقيقة الايمان فمنه صاحب
مرة هو المعرفة بوجوده تعالى والاهيته وقدمه وقال
مرة التصديق قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا

دونها وهذا الثاني قد ارتضاه القاضي ابو بكر الباقلاني
قال التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال
احق منه بالعلوم والمعارف ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان
انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن المنقول عنه انفا انه
اي التصديق كلام النفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
لان الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة اعني ادراك
مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب وانكشافها ويحتمل
انه اي الايمان المجموع المركب من المعرفة ومن ذلك الكلام
النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في تحقيق الايمان
على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ ابي الحسن من المعرفة اعني ادراك
مطابقة دعوى النبي للواقع ومن امر اخر هو الاستسلام الباطن
والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام
والانقياد للاجلال اي لاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف
باوامره ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن وبه عبر الحجة في كلامه
على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لا بد
مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما ذكرنا
فيما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة اي الاتصاف بها من كثير من
الكفر بمن اتصف بها كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد المعرفة بلا
اختيار منه وبلا قصد اليه كما مر تمثيله بمن وقعت مشاهدته
على من ادعى النبوة واظهر المعجز ومع هذا اي مع كونه يثبت
بلا كسب واختيار منه وبلا قصد اليه يتعلق بها التكليف مع

نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد الشبه بفعل
اسبابه من القصد الى التطرق انا والقدرة الدالة على الوجود والو[حدانية]
وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات الماخوذة من ذلك على
الوجه المودي الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعيا
من غير ترتيب مقدمات احتاج من دفع له ذلك الى تحصيله اي
ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم كالمو[لى]
سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق
قد يكون بالكسب او مباشرة الاسباب بالاختيار كالقا(ء)
الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد
يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور
به يجب ان يكون من القسم الاول ثم قال لا نفهم نسبة الصدق
الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى
بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة
الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط فيما يعتبر
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور
به انتهى وظاهره كما قال المولف عدم الاكتفا بحصوله دون
كسب وفيه كما قال المولف نظر لان حصول الاستسلام والانقياد
بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله
بتعاطي الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفا بالعلم
الدفعي بل الوجه انه اذا حصل كذلك اي دفعيا لكن ضم ذلك
الاسير الاخير من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف

الثاني لتعاطي اسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا
حصل هو اي العلم سقط ما وجوبه لاجله اي لاجل حصوله لانه
لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها ثم هذا
كلام في مفهوم الاسلام جعل بعض اهل العلم الاستسلام والانقياد
بالباطن الذي هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى التصديق
وعليه فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان واطلق بعضهم
اي بعض اهل العلم اسم المرادف على الايمان والاسلام وكانه
يعني صاحب التبصرة فانه قال الاسلام والايمان من قبيل الاسما المترادفة
فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن ثم فسر صاحب التبصرة كلامه بما يدل
على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله
والاظهر انهما اي الايمان والاسلام متلازما المفهوم فلا
يكون ايمان في الخارج معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا
شرعا بلا ايمان والاظهر ان التصديق قول النفس ناشئ عن
المعرفة تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها غير المعرفة
وهو الملايم لتعليله بعده بقوله لان المفهوم منه اي من التصديق
لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القائل وهو فعل
لساني ونفساني والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف
القابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام
ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا
في الايمان وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان اما على انهما
جزآن لمفهومه شرعا او على انهما شرطان لاعتباره لاجرا الاحكا(م)

شرعا اي فلا يعتبر شرعا بدونهما وهذا الثاني هو الاوجه اذ
في الاول وهو كونهما جزان لمفهومه لزم النقل اي نقل الايمان
من المعنى اللغوي الى معنى اخر شرعي وهو اي النقل بلا موجب
اي بلا دليل يقتضي وقوعه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنه طلبه من العرب
ولحاب من احاب اليه دون استفسار عن معناه وان وقع استفسار
من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان بدليل قوله صلى الله عليه وسلم
في جواب سوال جبريل الايمان ان تومن بالله وملايكته وكتبه
ورسله الى اخر حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل
اعاده بقوله ان تومن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في انه لغة
لمطلق التصديق وشرعا تصديق بامور خاصة فهو تصديق بتلك
الامور الخاصة بالمعنى اللغوي للمفهوم وعدم تحقق الايمان بدونهما
اي بدون المعرفه والاستسلام ليس لاستلزام جزيتهما للمفهوم
اي مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطيه الشرعية اي جواز ان
يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصه
بالمعنى اللغوي وتلك الامور هي ما علم مجي محمد صلى الله عليه وسلم
به ضرورة كما مر واذا بالتنوين عوضا عن الشرط المحذوف
اي اذا تقرر ان كلا من الانقياد والمعرفه خارج من مفهوم التصديق
لغه وان عدم تحقق الايمان بدونهما لا يستلزم جزيتهما لمفهوم
الايمان ظهر ثبوت التصديق بدونهما فيثبت مع الكفر الذي
هو ضد الايمان اي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر

التنبيه

التنبيه عليه لانا لا نعيد ما نعاني الفعل تمنع من ان نبي الجبابرة
عنيد لنبي كريم صدق حبا نه مطابقا هذا الا لقول لا عتقا
حيا نه ثم يقتله انحليه هوى اي لهوى نفس لذلك القاتل لقد وقع
ذلك القتل كثيرا من انبيائهم اي بطلع عليه من يتتبع القصص
فان بعضها اي بعض القصص يفيد قتل بعضهم اي الانبيا مع العلم
اي علم القاتلين بنبوتهم لظهور المعجزات لهم كما وقع في يحيى وزكريا
عليهما الصلاة والسلام وبعضها اي القصص يفيد قصد قتل بعضهم
مع ذلك اي الاعتراف بنبوه ذلك البعض فيرا ان الله سبحانه حكم
ذلك المقصود بالقتل كما قصد عوج هو ابن عنق هو واحبار اسرائيل
اغووا بالسيد موسى مع اعترافهما بنبوه السيد موسى عليه
الصلاه والسلام على ما تقرر القصه المسطورة في قصص الانبيا و
التفاسير فلا يكون وجود مثل هذا الفعل دالا على انتفا التصديق
من القلب كما ظنه الاستاد ابو القاسم الاسفراييني على ما نقل
عنه وعبر عنه هناك بالامام بل نقول مثل الفعل المذكور كقتل النبي
ممن قام به التصديق على عدم اعتبار اي التصديق منجيا له شرعا
من عذاب الكفر المخلد والايمان كما مر انه المقطوع به وضع
الهي له اي للاله سبحانه وتعالى ان يعتبر في تحقق لازمه الذي
قد شاءه ما شاء من الامور مع التصديق وقد مر انه يكفر
من استخف بنبي او بالمصحف او بالكعبه وهو مقتضى لاعتبار
تعظيم كل منها لان الله جعله في دينه علما من التعظيم غير ان
الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظمه الله

تعالى مالم يقتس غيرهم ولا اشباها لتعظيم الشاني للاستخفاف
المذكور كفره الحنفيه اي حكموا بالكفر . بالفاظ كثيرة وافعال
تصدر من المتهتكين الذين يجترون بهتك حرمات دينية لا لانها
اي لا لانه تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف بالدين كالصلوة
بلا وضوء عمدا بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة على ترك سنة
استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبي زيادة او استقباحا
بالجر عطفا على المواظبة اي بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة
كمن استقبح من انسان تحريك بعض العمامة تحت حلقه او استقبح
منه احفاء شاربه فان قلت قد فسرتم الاسلام بالاستسلام والانقياد
وهو خلاف ما فسر به الشرع وقد صرح نبينا عليه الصلاة والسلام
في جواب جبريل عن السوال عن الاسلام بانه الاعمال حيث قال ان
تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتوتي
الزكاة الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلاة وايتا الزكاة وصوم رمضان
وحج من الاسلام قلت لا شك في انه اي الاسلام يطلق ذلك
اي ما ذكر من الاعمال شرعا كما يطلق على ما ذكرنا من الاستسلام
والانقياد لغة وشرعا وما اثبتناه له اي للاسلام من ملازمته
مع الايمان كما قدم انه الاظهر وفي التعبير بمع المفاعلة انقياد
والاولى ان يقال من ملازمته للايمان او الاتحاد به عند
من اطلق انهما مترادفان هو اي الملازمة والاتحاد بما اي بالذي
الذي ذكرنا وهو الاستسلام والانقياد واما المفهوم المذكور

في قوله عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة
وهو الاعمال فلا يلازم الاسلام بهذا المعنى الايمان لينفك
عنه الايمان اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون
الاعمال وينفرد عنها اما هو اي الاسلام بمعنى الاعمال
الشرعية فلا ينفك عن الايمان لاشتراط الايمان لصحة الاعمال
فلا ينفك هي عنه بلا عكس اذ لا يشترط الاعمال لصحة الايمان خلافا
للمعتزلة واما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم اي مفهوم الايمان
على ما قدمناه عنهم اول الخاتمة النظر الثاني متعلقه
اما ان يكون في الكلام حذف اي النظر الثاني في بيان متعلق الايمان
حذف المضاف الاول مع حرف الجر واقيم المضاف اليه وهو متعلق
مقامه او يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور
فيه الثاني متعلق الايمان اعني التصديق متعلق الايمان
اي ما يجب الايمان به هو ما جا به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن الله عز وجل فيجب التصديق بكل ما جا به عن الله تعالى من اعتقادي
اي امر المقصود منه اعتقاده ومن عملي اي امر المقصود منه العمل
واعني بالتصديق بالثاني اعتقاد حقية العمل اي اعتقاد انه
حق وصدق كما اخبر به صلى الله عليه وسلم وتفاصيل هذا يعني الاعتقادي
والعملي شي كثير جدا اذ هو ما سطر في الكتب الكلامية ودواوين
السنة تفصيلا لان المقصود بما تضمنته الكتب الكلامية
الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد والعمل فاكتفي
بالاجمال وهو ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله

اي ملاحظة المكلف تفصيلا بصيرته

اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه واستسلامه للسانه والجنان
القلب كما في الصحاح واما التفاصيل فما ثبت منها في الملاحظة
بانه جاء به اي المكلف جاذب الى التعقل اي تعقل ذلك الامر
التفصيل وجب اعطاؤه اي اعطا ذلك الامر التفصيل حكمه
المتعلق به خاصته من وجوب الايمان فيجب الايمان به تفصيلا فان
كان ذلك الامر التفصيل مما ينفي جحده الاستسلام او يوجب التكذيب
للنبي صلى الله عليه وسلم فيه فجاحده المكلف كافر اي حكم بانه كافر
والا اي وان لم ينف جحده الاستسلام ولا اوجب التكذيب فسق
جاحده وضلل اي حكم بانه فاسق ضال فما اي فالذي ينفي الاستسلام
هو كل ما ذكرناه عن الحنفية من الالفاظ والافعال الدالة
على الاستخفاف وما ذكرناه قبله من قتل نبي او الاستخفاف الظاهر
اي في قتل النبي يعني ان قتله اظهر في الاستخفاف بالدين من الالفاظ
والافعال الصادرة من المتهتكين كما مر من استقباح لحية الشارب
والمواظبة على ترك السنة استخفافا بها وما اي والذي يوجب
التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ادعاءه
ضرورة اي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث والجزاء
والصلوات الخمس ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية
وحال غيره ممن لم يشهدها في بعض المنقولات دون بعض فما كان
ثبوته ضروريا عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص
والعام استويا اي الشاهد وغيره فيه اي في وجوب الايمان
به كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به من وجود

الله اي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه وانفراده تعالى
باستحقاق العبودية على العالمين اذ هو مالكهم حقيقة لانه الذي
اوجدهم من العدم وهذا الانفراد هو معنى نفي الشريك في
استحقاق العبودية وهو معنى التفرد بالالوهية وما يلزمه
اي ما يلزم التفرد بالالوهية من الانفراد اي انفراده تعالى
بالقدم وما علم ذلك اي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم من
الانفراد اي انفراده تعالى بخلق اي ايجاد الممكنات لانه
الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم
الانفراد بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا
على ما مر في الركن الثاني من ان ثبوت استناد جميع الحوادث
اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان في خلقها وترتيبها
يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة
محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض اخر منها بوقته
الذي اوجد فيه دون ما قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو
الارادة وما جاء صلى الله عليه وسلم به من ان القران كلام
الله وما يتضمنه القران من الايمان بانه تعالى متكلم سميع بصير و
له رسل قصهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا منزل الكتب على
من انزلها عليه من الرسل في الواح او على لسان الملك وله عباد
مكرمون هم الملائكة جمع ملاك وانه اي ومن الايمان بانه تعالى
فرض الصلاة والصوم صوم رمضان وفرض باقي الاركان اي اركان
الاسلام من الزكوة والحج وانه تعالى يحيي الموتى وان الساعة اتية

لا ريب فيها وانه تعالى حرم الربا والخمور والزنا ونحوها
ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا مما تضمنه القران او تواتر من امور الدين
فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد لحضرة النبوة وحال
غيره ممن لم يشهدها وما سنذكره اي الذي لم يجئ هذا المجيء اي مجيء
ما تضمنه القران او تواتر من امور الدين بان لم يتواتر بل نقل
احادا وخبر المبتدا قوله اختلفا فيه اي اختلف فيه الشاهد
لحضرة النبوة وغيره فيكفر الشاهد لحضرة النبوة بجحده
لثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه
وسلم به لسماعه منه وان لم يعلمه من بعده وانما يحكم بكفر الشاهد بعد
بما ذكر ما لم يدع صارفا عن حمل ما صدر منه على التكذيب من
نسخ ونحوه بيان للصارف دون الغايب الذي لم ينقل اليه الا احادا
فلا يكفر به حتى يكفر الشاهد لحضرة النبوة بالنبا المنقول اي يحكم
بكفره بانكار سوال الملكين بعد الموت وانكار ايجاب
صدقة الفطر لسماعه كلا منهما من النبي صلى الله عليه وسلم ونحو
بالنبا المنقول الغايب به اي بانكاره كلا منهما ويضلل بالنبا
المنقول اي يحكم بانه ضال عن طريق السنة وقيل بالتكفير اي
بتكفير الغايب عن حضرة النبوة في انكار السوال ايضا النوع
يعني كما قدمنا او لهذا التوضيح والحجة يكفر من انكره بعد
تواتره عنده لا الحكم بكفره مشكل مطلقا وقوله لانه تعليل لعدم
تكفير الغايب بجحد السوال وايجاب صدقة الفطر ونحو
ان الغايب لما لم يسمعه من فيه اي من فم النبي صلى الله عليه وسلم

يكفر بالنبا المنقول
اي يحكم بكفره

لم يكن ثبوته من النبي قطعا اي على وجه القطع فلم يكن انكاره تكذيبا
له بل كان تكذيبا للرواة او تغليطا لهم من غير موجب وهو اي
ما ذكر من تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة الموثوق بعدالتهم
وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب فسق وضلالة
لا كفر اللهم الا ان يكون استخفافا اذ كان اي لكونه اتباعا لما قاله
النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينزل في القران صريحا فيكفر باستخفافه
بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد
الضرورة اي لم يصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت
الابن السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام
الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع
في الثبوت اي ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ
العلم به حد الضرورة ويجب حمله اي حمل الاكفار الذي هو
ظاهر كلامهم على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يعم
عدم علم المنكر بثبوته قطعا وجهله بذلك لان مناط التكفير
وهو التكذيب والاستخفاف بالدين عند ذلك يكون اي
انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا اما اذا لم يعلم
ثبوت ذلك الامر الذي انكره قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق
منه تكذيب ولا انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم ذلك
اي ان ذلك الامر من الدين قطعا فيلج بفتح اللام والجيم اي
يتمادى فيما هو فيه عنادا فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور
التكذيب وهذا الحمل دفع لامام الحرمين فانه قال كيف

يكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد اصل الاجماع وانما
نبدعه ونضلله واول اطلاق من اطلق من ابنا الشافعيه
القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمع
على ان التحريم ثابت بالشرع ثم حلله قال فانه يكون ردا
للشرع انتهى والمعتمد عند الشافعيه عدم اطلاق تكفير منكر
المجمع عليه قال النووي في الروضه ليس تكفير جاحد المجمع عليه
على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور
الظاهره التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلوه
وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه
الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب
ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه
ففي الحكم بتكفيره خلاف انتهى وقال ابن دقيق العيد في شرح
العمده اول كتاب القصاص اطلق بعضهم ان مخالف الاجماع
يكفر والحق ان المسايل الاجماعيه تارة يصحبها التواتر
عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر
جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفته الاجماع قال وقد وقع في
هذا المكان من يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفه
فظن ان المخالفه في حدوث العالم من قبيل مخالف الاجماع
واخذ من قول من قال انه لا يكفر مخالف الاجماع انه
لا يكفر المخالف في هذه المسيله وهذا الكلام ساقط بمره لان
حدوث العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب

الشرع

الشرع فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب
مخالفة الاجماع وأما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام
فانما شرطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم جمهور الشافعيه في حق
من اعتبروا اتيانه به لا لاجرا احكام الاسلام عليه من الصلوة
خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى اخر احكام المسلمين كعصمة
الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها في حقه متعلق بالمصدر وهو
اجرا اي انما شرط بعضهم لا لاجرا احكام الاسلام في حق من بعض
اهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا
عليه الصلوة و السلام انما ارسل الى المشركين من العرب او غيرهم
لا الى اهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم اتباع ابي عيسى الاصفهاني
اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرايل
فلا يكتفى في اسلام من يعتقد ذلك بالاتيان بالشهادتين فقط بل
لابد ان ياتي بما يدل على برائته من كل دين يخالف الاسلام
بان ياتي بلفظ البراءة او يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق
واعلم ان اعتبار العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه
لان اعتقادهم نبوته صلى الله عليه وسلم يتضمن عصمته من الكذب
في اخباره وقد تواتر اخباره بانه رسول الله الى الناس كافة
العرب وغيرهم فاخراج البعض من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه
اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا لاعتقادهم وفي معنى العيسوية
بعض من النصارى يقولون انه يبعث في اخر الزمان كما صرح
به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح الوسيط هذا

اعتقاد

وترك المصنف ان هذا التبري انما شرطه بعضهم في حق بعض
اهل الكتاب يؤذن بان الاكتفا في حق غيرهم مطلقا بالشهادة
محل وفاق وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية ان من كان
كفر باعتقاد اباحة امر علم تحريمه من الدين ضرورة او
تحريم امر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يأتي
بالشهادتين ويبرا مما اعتقده وان اليهودي المشبه لا يصح
اسلامه حتى يشهد ان محمدا رسول الله وينفي التشبيه وهذا
كله بالنسبة لاجرا احكام الاسلام لا بالنسبة لثبوت الايمان
له وانقياده به فيما بينه وبين الله تعالى فانه لو اعتقد
عموم الرسالة ولم يشهد اي اتى بالشهادتين فقط كان مؤمنا
عند الله ويلزم اعتقاده ذلك التبري بالرفع على الفاعلية
اعتقاده مفعول مقدم ووجه اللزوم ان اعتقاد عموم
الرسالة مع اعتقاد التوحيد لانه منه يستلزم اعتقاد
انتفا كل ما باين ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا ولم
يشترطه بعضهم اي بعض العلما ومنهم بعض الشافعية لم يشترط
في حق هذا ايضا كما لا يشترط في حق غيره كالثنوي والوثني اذ
يكتفى من كل منهما بالشهادتين لانه عليه الصلاة والسلام
كان يكتفي بالتشهد منهم اي من اهل الكتاب مطلقا وقد
نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه بيان
اي في اسلامه المنقول في البخاري زيادة على التشهد اي الا
بالشهادتين ونقل ايضا غير ذلك اي غير اسلام عبد الله بن سلام

من

من ذرايع كثيرة في هذا المعنى مما يكاد الكلام ان يكون تكرارا
للضروري وجوابه عن هذا بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه
وسلم من كتابي او مشرك فقد سمع منه ادعا عموم الرسالة
لكل احد فاذا شهد انه رسول الله فقد لزم تصديقه في كل ما جاء به
وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة المعجز على صدقه
في كل ما اخبر به عن الله تعالى ومما يدعيه عموم الرسالة
وقد علمه وهذا بخلاف الغايب عن حضرته صلى الله عليه وسلم
اجمالا فانه لم يسمع منه ادعاه عموم الرسالة فتمكنت الشبهة
في اسلامه اي دخوله في الاسلام بمجرد التشهد بجواز ان
يحسب ان الناس لا فرقا في ادعا العموم اي عموم الرسالة
جهلا منه بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به اي بالعموم
هذا وفي تلك التفاصيل المتقدم ذكرها المندرجة تحت
الشهادتين تفاصيل المختلف فيها هل التصديق بها داخل في
مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا او ليس بداخل فلا يكون
انكارها كفرا وهذه مسألة شهيرة قد اختلف اي اختلف
اهل السنة في تكفير المخالف في بعض العقايد بعد الاتفاق
منهم على ان ما كان من اصول الدين ضروريا وهذا العطف
للتفسير اي من الاصول المعلومة من الدين ضرورة يكفر
المخالف فيه اي يحكم بكفر مخالفه فيه كالقول بقدم العالم
ونفي حشر الاجساد ونفي العلم اي علمه تعالى بالجزئيات
فانها من ضلالات الفلاسفة ومن هذا المهيع اي الطريق الواضح

البين في تكفير من قال به اثبات الايجاب بالذات الذي هو
نفي الفعل بالاختيار والمشية كالفلاسفة اي القايل به وهم الفلاسفة
الضلال اختيارة سبحانه وعدم الاختيار نقص تعالى الله
عما يقول الجاهلون علوا كبيرا او ما ليس من ذلك اي من الاصول
المعلومة من الدين ضرورة وسياق قوله وما ليس من ذلك مبتدا
خبره قوله كنفي مبادي الصفات مع اثباتها كقول المعتزلة
عالم قادر ونحوهما فانهم اثبتوا هذه الصفات مع نفيهم العلم
والقدرة ونحوهما ونفي عموم الارادة لكل كاين من خير وشر
كما يقول المعتزلة ان الشر غير مراد لله تعالى والقول بخلق
القران كما يقولونه ايضا فذهب جماعة تفصيل لاجمال قوله
وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين
بيان ان جماعة من اهل السنة ذهبوا الى تكفيرهم بدلالة انه
نافي مبادي الصفات وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر
والقايل بخلق القران قد نطق الحديث بانه كافر وهو ما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال من قال القران مخلوق فهو كافر
والجواب من طرف القايلين بعدم التكفير وهو المختار والاولى
اما عن الاول والثاني فهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه ليس
بكفر وليس احد من اهل القبلة يجهله تعالى الا الله فانهم
على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي عالم قادر
وخالق السموات والارض واما عن الثالث فهو ان الحديث
غير ثابت ولو ثبت لكان لها دالا بنفيه الفقه علما فلا يكفر

منكر

مباديها التي في

منكر او يقال المراد بالمخلوق المختلق اي المفترى وليس محل
نزاع لان قايله كافر قطعا وذهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني الى تكفير من كفرنا منهم احدهما لخبر لقوله عليه
الصلوة والسلام فيما رواه الشيخان من قال لاخيه يا كافر
فقد باء اي رجع به اي بالكفر اي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا
وفي لفظ لهما اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء بها اي بصفة
الكفر احدهما ان كان كما قال والا رجعت عليه قال الامام
ابو الفتح كانه يعني الاستاذ يقول الحديث دل على انه يحصل
الكفر لاحد الشخصين اما المكفر او المكفر فاذا كفرني بعض
الناس فالكفر واقع باحدنا وانا قاطع باني لست بكافر فالكفر
راجع اليه انتهى وقيل انما يكفر المخالف في عقيده اذا خالف فيه اجماع
السلف على تلك العقيده وظاهر قول الشافعي وابي حنيفة رحمهما
الله انه لا يكفر احد منهم اي لا يحكم بكفر واحد من المخالفين فيما ليس
من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول
عن جمهور المتكلمين والفقها فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال
في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم
صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم
انتهى وقال الامام الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة اهل
الاهوا الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكره
المصنف انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم

التكفير بكل شرع العمل في اللعان

صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد وان روي عن ابي
حنيفة رحمه الله ما ظاهره خلافه من انه قال لجهم وهو ابن صفوان
راس الفرقة المعروفة بالجهمية اخرج عني يا كافر فليس تكفير
الجهم حملا لقول ابي حنيفة يا كافر على التشبيه بجهم بالكافر
بجامع المخالفة في اصل من اصول العقائد وان اختلاف الاصل
في العلم من الدين ضرورة وهو اي القول بعدم تكفير احد
من المخالفين المذكورين مختار الشيخ ابي بكر الرازي ونقله
عن الكرخي وغيرهم من ائمتهم ولكنه اي المخالف فيما ذكر يبدع
بمخالفته ويفسق ايضا في بعضها اي يحكم بانه مبتدع لاحداثه
ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبانه فاسق ببعض مخالفاته
كان يقام عليه البرهان فيصر لاختلال ولبس فيحكم بفسقه بنا
على وجوب اصابة الحق فيها اي في مواضع الاختلاف في اصول الدين
علينا وعدم تسويغ الاجتهاد فيها اي في مقابلته ما هو
الحق عينا بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها فان الاجتهاد فيها
سائغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد
وههنا تفاصيل لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه والاختلافات
في مسائل منه لا تليق بهذا المختصر لطولها ومنها ان المعتزلة
كالجبائية انكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد فجعله بعضهم
كالجبائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله
كالبلخي واتباعه وجعلوا العبد قادرا على فعله وهو اثبات
للشريك كقول المجوس فالايمان والكفر عندهم من فعل

العبد

العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع متقدمي الامة
على الابتهال الى الرب تعالى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر
والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق
النظر الثالث في حكم الايمان من قبوله الزيادة والنقص
ووصفه بانه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقائه مع النوم
ونحوه وفيه مسائل الاولى اربع لهذه الاحكام المشتملة الاولى
في قبوله الزيادة والنقص قال ابو حنيفة واصحابه
رحمهم الله تعالى لا يزيد الايمان ولا ينقص وهذا القول
اختاره من الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وذهب
عامتهم اي اكثر الاشاعرة الى زيادته اي الايمان ونقصانه
قيل والقائل فخر الدين الرازي وغيره الخلاف مبني على اخذ
الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه اي عدم اخذ الطاعات
في مفهومه فعلى الاول وهو اخذ الطاعات في مفهومه على وجه
الركنية كما تقدم نقله عن الخوارج او على وجه التكميل كما هو
مذهب المحدثين يزيد الايمان بزيادتها اي الطاعات
وينقص بنقصانها وعلى الثاني وهو عدم اخذ الطاعات في مفهوم
الايمان لا اي لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق الجازم
مع الاذعان اي القبول باطنا كما قدمناه وهذا المفهوم
لا يتغير بضم الطاعات ولا ضم المعاصي اليه وفيه اي فيما
قيل من هذا البنا نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير
ممن صرح بان مجرد التصديق لظواهر من الادلة كقوله

الايمان

تعالى زادتهم ايمانا من قوله تعالى في سورة الانفال واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى في سورة التوبة
فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا ونحو كقوله تعالى ويزداد
الذين امنوا ايمانا والذين اهتدوا زادهم هدى واتاهم تقواهم
ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما قلنا
يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد
حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار
رواه ابو اسحق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز
عن حبيب بن عيسى بن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك
عن نافع عن ابن عمر وقالوا اي القائلون بان الايمان مجرد
التصديق لا مانع عقلا من ذلك اي من كون الايمان بمعنى
التصديق يزيد وينقص قالوا بل اليقين الذي هو مضمون
التصديق لكونه اخص من التصديق يتفاوت قوة اي من جهة
القوة في نفسه فله في القوة مراتب متعددة من اجلى البديهيات
ككون الواحد نصف الاثنين متناهية الى اخفى النظريات
القطعية التي منها كون العالم حادثا ولهذا اي لتفاوته
قال السيد ابرهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلام
حين خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
فطلب الترقي في الايمان وسياتي تاويل قول ابرهيم ولكن ليطمئن
قلبي بما يزيد المقام وضوحا والحنفية ومنهم امام الحرمين
وغيره وهم بعض الاشعرية لا يقبلون الزيادة والنقصان

باعتبار جهات هي اي تلك الجهات غير نفس الذات اي ذات
التصديق بل بتفاوته اي بسبب تفاوت الايمان باعتبار
تلك الجهات يتفاوت المؤمنون عند الحنفية ومن وافقهم
لا بسبب تفاوت ذات التصديق وروي عن ابي حنيفة رحمه
الله انه قال اقول ايماني كايمان جبريل ولا اقول مثل
ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات
والتشبيه لا يقتضيه اي لا يقتضي ما ذكر من المساواة في كل
الصفات بل يكفي لاطلاقه المساواة في بعضها فلا احد يسوي
بين ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبيا من كل وجه
بل تفاوت ايمان احاد الناس وايمان الملائكة والانبيا
غير ذلك تفاوت هل هو بزيادة ونقص في نفس الذات
اي ذات التصديق والاذعان القائم بالقلب او هو تفاوت
لا بزيادة ونقص في نفس الذات بل بامور زائدة عليها فنحو
يعني الحنفية وموافقيهم الاول وهو التفاوت في نفس الذات
وقالوا اما يتخايل اي يظن من ان القطع تتفاوت قوة اي من حيث
القطع في ذاته انما هو راجع الى الجلاية اي ظهوره وانكشافه
فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته
المؤدية اليه كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد
نصف الاثنين والاولى ان يقال كالجزم في حكمنا بذلك في
قولنا وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ هذا وهو
ان العالم حادث كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة

النبي في الاخر وهو ان الواحد نصف الاثنين خصوصا
مع غروب الفطر وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم اي
غيبته عن الذهن فيحل انه اي الجزم بان الواحد نصف الاثنين
اقوى وليس باقوى في ذاته انما هو اجلى عند العقل فحسب
معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول
ان الواقع على اشيا متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا
لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف
الماهية واختلاف جزئها ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك
فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولية
وبالتقدم وبالتقدم والتاخر ولو سلمنا ان ما به التفاوت
في افراد المشكك شدة البياض الكاين في الثلج بالنسبة
اي البياض الكاين في العاج وقوله ماخوذ خبر ثان لان اي
ولو سلمنا ان ما به التفاوت في البياض ماخوذ في ماهية البياض
بالنسبة الى الخصوص محل كالثلج لا نسلم ان ماهية اليقين منه
اي من المشكك الموصوف بما ذكر لعدم ما اي دليل يوجبه
اي يلزم عنه القول به ولو سلمنا ان ماهية اليقين متفاوتة
لا نسلم انه يتفاوت بمقومات الماهية اي اجزائها بل بغيرها
من الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف للتكرار ونحو
وقد ذكروا يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر
الدالة على قبول الزيادة انه اي الايمان يتفاوت باشراق
نوره اي بزيادة اشراقه في القلب وزيادة ثمراته فالاول

زيادة

زيادة اشراق نوره هو زيادة اليقين والشدة فيه
فلا خلاف في المعنى بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان
والنافين لذلك اذ يرجع النزاع الى الاثبات والنفي الى
اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا هل هي
داخلة في مقومات حقيقة اليقين او خارجة عنها فعند اتفقنا
معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له على ثبوتها لا
في الايمان بامر معين والخلاف في خصوص نسبته اي نسبة
ذلك الامر المعين بدخوله في مقوماتها او خروجه عنها لا عين
به لانه ليس خلافا في نفس التفاوت وان كان زيادة اشراقه
في القلب غير زيادة اليقين فالخلاف ثابت ومن الخوارج اي
الامور الخارجة عن ماهية الايمان التي يثبت بها اي بتلك الامور
الخارجة التفاوت في الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث قال
في الارشاد في جواب سؤال النبي من الانبياء صلى الله عليهم وسلم
يفضل من عداه في الايمان باستمرار تصديقه وعصمة
الله تعالى اياه من مخاصمة الشكوك يعني الامام باستمرار
التصديق توالي اشخاصه لانه عرض لا يبقى زمانين وتوالي
اشخاصه لاستمرار شواهد الدليل الموجب للتصديق
واستمرار مشاهدة جلاله وكماله بعين البصيرة بخلاف غيره
اي غير النبي حيث يعزب اي يغيب عنه ذلك تارة فلا يشهده
وحضر اخرى فيشهده فيثبت للنبي واكابر المؤمنين اعداد
من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكمل

ناستمرار مقصود الجزم قد يخالطه اي يظن زيادة قوة
في ذاته اي ذات الجزم وليس اياه اي وليس ذلك الاستمرار
زيادة قوة اداياه اي او يكون زيادة قوة لكن تعبيد اخلا
وحقيقة الايمان على ما قد ذكرناه اي اتينا به من التردد بدلا
ذكرناه انعا اي قريبًا بقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات
او بامور زايدة عليها مع الكلام على ذلك وان هذا الذي
ذكرناه من تاويل الزيادة ترد الظواهر الناطقة بالزيادة
من الادلة التي سردناها عددا منها فيما مر وكالحديث الذي
قدمناه وقول سيدنا علي رضي الله عنه لو كشف الغطا
عن الامور المعينة من الحشر والنشر والحساب ونحوها
بان شاهدتها واقعة ما ازددت بسبب وقوعها يقينا
بها الظاهر بالرفع نعت لقول اي هو يرد اي الزيادة قول
علي الذي هو ظاهر في مصونية زيادته اي اليقين لان قوله
ما ازددت يقينا يوذن بان اليقين يقبل الزيادة يرد اي الظاهر
عن مقومات الماهية والمراد رد ما تضمنه من الزيادة الى
الزيادة بما قلنا اي بالمعنى الذي قلنا وهو ما يحصل بامور
خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره امام الحرمين فقوله
وقول مبتدا خبره يرد مقدر اصلا اوله الى الزيادة دل
عليه ترد المذكور هذا الذي ذكرنا كما ذكرنا فيها سوال
وجواب اشار اليها المصنف بقوله ولما كان ظاهر قوله
خليل الرحمن حاصل السوال انه قد تقرر ان الايمان لا يحتمل

بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم
صلى الله عليه وسلم حين قيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
يقتضي عدم الاطمينان قبل ذلك وهو ينافي القطع وعدم
التردد والخليل عليه الصلاة والسلام من اعلى الخلق مرتبة في
الايمان فكيف يطلب ما يطمين به قلبه بالايمان هذا تقرير
السوال واما الجواب فاشار اليه بقوله احتيج وهو جواب
لما اي لما كان هذا الظاهر لا يصح ان يراد احتيج الى تاويله
فقيل في تاويله خطاب اي بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي مع الملك
حين قال له الملك اولم تؤمن فقال ما قال ليطمين قلبه بانه
اي الملك المخاطب له جبريل والقايل الحبيب بنفيه اي بنفي
هذا التاويل اي يتبين به بطلانه لان الاية مصرحة بان
الخطاب للرب تعالى وانه المخاطب لابراهيم وقيل في تاويله
المراد في الاية بقوله ليطمين قلبي زيادة الاطمينان اي ليزداد
قلبي طمانينة ويرجع الكلام في معنى زيادته الى ما تقدم
من ان الزيادة في ذات الايمان او بامور خارجة على ما
عرفت تقريره وقيل في تاويله طلب السيد ابرهيم صلى الله عليه
وسلم حصول القطع بالاحيا بطريق لحصوله البديهي الذي
بداهته بسبب وقوع الاحساس به اي بالاحيا وهذا
تاويل حسن ولكنه لا يفيد في محل النزاع لاحد من الفريقين
لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينقص او لا يزيد ولا ينقص
والاية على هذا التاويل لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه

وحاصله اي حاصل هذا التاويل انه لما قطع السيد ابراهيم
صلى الله عليه وسلم بذلك اي بالقدرة على احيا الموتى عن
موجبه بكسر الجيم اي الدليل الموجب للقطع اشتاق الى معاينة
ليقينه هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته وضرب المصنف
لذلك مثلا بقوله لمن قطع بوجود دمشق وما فيها من اجنه
جمع جنان جمع جنة اي من بساتين كثيرة يانعه اي ذات ثمار
نضيجه وانهار جاريه نازعته نفسه في رؤيتها الى الابتهاج
بمشاهدتها اي طلبت منه ذلك فانها اي النفس لا تسكن عن
ذلك الطلب وتطمئن حتى يحصل مشاهدتها اي ما تمنته من المشاهدة
وكذا شانها اي النفس في كل مطلوب لها مع العلم بوجوده
فلعين تلك المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق
اذ الغرض ثبوته وهذا التاويل يشير الى ان المطلوب بقول
ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكون قلبه
عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي
اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السوال او المطلوب
سكونه بحصول ما تمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي
بعد العلم النظري والله سبحانه اعلم المسالة الثانيه
في وصف الايمان بانه مخلوق لمشايخ الحنفية في ان الايمان
مخلوق او غير مخلوق والاول وهو القول بان الايمان مخلوق
محكي عن اهل سمرقند من مشايخ الحنفيه والثاني وهو القول
بان الايمان غير مخلوق محكي عن البخاريين منهم وهذا الخلاف

صدر

صدر بعد اتفاقهم يعني الفريقين على ان افعال العباد كلها
مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى المدينه المعروفه
بما ورا النهر كابي الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين الزاهد
وتبعهم ايمة فرغانه بفتح الفا وسكون الرا وغين معجمه وبعد
الالف نون ولايه ورا الشاش والشاش مدينه ورا سيحون
وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا اي حكموا بكفر من قال
بخلق الايمان اي بان الايمان مخلوق والزموا عليه اي على القول
بخلق الايمان خلق كلام الله تعالى وردوه اي القول بان
الايمان غير مخلوق عن نوح بن ابي مريم عن ابي حنيفه ونوح
عند اهل الحديث غير معتمد وقال هولا في توجيه كون الايمان
غير مخلوق الايمان امر حاصل من الله تعالى للعبد لانه تعالى
قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم انه لا اله الا الله وقال
تعالى محمد رسول الله فيكون المتكلم به اي بالايمان وهو لا اله
الا الله محمد رسول الله قد قام به ما ليس بمخلوق كما ان من قرا القرآن
قرا كلام الله الذي ليس بمخلوق لانه اي الشان يقرا او من نظمه
الغير اي الف نظمه لخاص من خطبه او شعر لا ينقطع بتلك
القراه النسبه اي نسبه ذلك النظم المقرو اليه اي الى الناظم
خطبة كان او غيرها بل يقال له فلان خطبة فلان و
شعر فتنسب الخطبة الى منشيها والشعر الى ناظمه و
ويقال لمن تكلم بكلام جيد مثلا ولم ينسبه لقايله هذا ليس
كلامه وانما هو كلام فلان اي الذي تكلم به اولا مع انه اي قايله

الثاني هو المتكلم به الا ان قال بعضهم اي بعض من تمسك بما
ذكر للقول بان الايمان غير مخلوق لما قال لا يدل على كلام الله
اذا قرا منظومه الدال على كلامه فمن قرا غير المنظوم الدال
على كلام الله تعالى يصير قاريا كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا
لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا اي بان يقرا المنظوم الدال
على كلامه هذا الذي ذكرناه في توجيه القول بان الايمان غير
مخلوق امر غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند اي نسب
مشايخ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذ الايمان
بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل
منهما فعل من افعال العباد وافعال العباد مخلوقة لله
تعالى بالوفاق من اهل السنه وقد ذكروا يعني الحنفية البخاريين
وغيرهم في الفقه ما هو الزام لهم بابطال متمسكهم وهو ان
مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الى اخر الفاتحة اذا لم
يقصد به قراة القران جاز للجنب قراته وهو اي الجنب
ممنوع من قراة القران فظهر بهذا الذي ذكروه في الفقه
ان ما وافق لفظه لفظ القران لا يكون قرانا هو كلام الله
تعالى فبطل ما تمسكوا به و لابطاله وجه اخر وهو انه يلزم
ايضا كون كل ذاكر لله من القايل سبحان الله والحمد لله وغيرهما
ان يكون متكلما في اي عرض فرض وان لم يوافق كلامه نظم القران
الا ان يخبروا منه قد قام به هذا خبر كون اي يلزم على ما ذكرتم
كون كل ذاكر بل كل متكلم قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام

الله

الله تعالى وذلك مما لا يقوله ذو لب اذ منها اي من تلك الاجزا
ما ايجس بجانب المعنى القايم بذاته تعالى اذ قل ان لا يشتمل
الكلام على كلمة منها واقع في القران فان كان قيام ما ليس
بمخلوق به اي بالمتكلم لعرض من الاعراض باعتبار موافقة
لفظه لفظ القران فلا يخصوا الايمان بل كل متكلم يلزم قيام
ما ليس بمخلوق به كما قلنا وان كان قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار
قصده قراة القران بذلك النظم لم يلزم محذور من كون الايمان
غير مخلوق فان المتلفظ بالشهادتين اقرارا اي لاجل الاقرار
بالتصديق او حال كون تلفظه اقرارا بالتصديق لم يقصد
قراة القران انما قصد الاقرار بالتصديق ونص كلام ابي حنيفة
في الوصيه صريح في خلق الايمان ولعل المراد الوصية التي كتبها
لعثمان البتي بفتح الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة
في الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التي كتبها لاصحابه
في مرض موته حين سالوه ان يوصيهم وصية على طريق اهل السنه
والجماعه حيث قال في هذه الوصية نقر بان العبد مع جميع
اعماله واقراره ومعرفته مخلوق انتهى قال المصنف ثم نقول
الذي نعتقده ان القايم بتاليه القران كله بالوقع مستند الى
احادث خبره والجملة خبران وانما حكمنا بان ما يقوم به حادث
لان القايم به ان كان مجرد التلفظ وهو المعنى المصدري
والملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر بان كان مجردا
لما يتلوا اصلا وانما يجري لسانه في محفوظه حال كونه اي

القادي غير واع لما يقول اصلا ولا يتعقل معناه قطعا ثم
ان ما قام به حادث اذ الاول وهو التلفظ المراد به معنا
المصدري امر اعتباري لا حقيقي والاعتباري حادث لانه
مسبوق بما يعتبر به والثاني وهو الملفوظ معلوم كون القاري
سابقا عليه ولاحقا له وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه
العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحال عدمه كما مر اوائل
الكتاب وان كان القادي متدبرا لما يقوله فانما يحدث
في نفسه صور معاني النظم اي نظم القران وغايتها ان تدل على
المعنى القائم بذات الله تعالى المتكلم بها اي الصور الحادثة
في نفس القادي المتدبر ليستحضر المعنى القائم بذاته تعالى اذ
لا يتصور انفكاك ذلك المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات
ثم شتان اي افترق ما بين الصفتين في النوع لان كلا منهما من نوع
سوى نوع الاخر فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلو
لمعاني القادي صفة الكلام النفسي فقوله الذي في محل نصب
نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان والقائم بنفس القادي
هو صفة العلم بتلك المعاني النظمية لا صفة الكلام اراد
فاذا قال اقيموا الصلاة لم يقم بنفسه طلبها اي الصلاة اي اقامتها اي
الايتان بها قويمة لا خلل في اركانها كلا لا شك في انه
لم يقم به طلبها من المكلفين انما قام به علم بان الله طلبها من المكلفين
وكذا الحكم في كلام الغير من امر اي امر ذلك الغير ونهيه
وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر اي

اوخبر

او اخبر فان قيل تحكيت قال اهل السنة القراءة حادثة
اعني بالقراءة اصوات القادي المكتسبة له ولذا اي ولكونها
حادثة مكتسبة له يؤجر بها اي بايجادها تارة كما في الصلوة امر
ايجاب كقراءة الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها
اخرى كما في حالتي الجنابة والحيض وكذا الكتابة وهي ايجاد الكا
صور الحروف وتاليفها حادثة ولذا يؤجر بها تارة كما في كتابة
المصاحف للتطهير وينهى عنها اخرى كما في حالتي الجنابة والحيض
والمقروء بالالسنة المكتوب في المصاحف المسموع بالاسماع
المحفوظ في الصدور قديم وهذا الذي قاله اهل السنة من انه
محفوظ في الصدور يقتضي قيامه اي المعنى القديم بنفس الانسان
لان المحفوظ مودع في القلب الذي هو محل الفهم والتعقل فاجوا
انه اي ان هذا الذي قاله اهل السنة ظاهره فيما ذكرت ايها السائل
من قيام المعنى القديم بنفس الانسان غير انهم لم يريدوا هذا الظاهر
بل تساهلوا في هذا اللفظ الذي عبروا به وصرحوا بتساهلهم
اي بما يدل على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذي ذكرو
اي اتوا عقبه بقولهم ليس المقروء والمكتوب المسموع المحفوظ
حالا في لسان ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد به اي بقولهم
المقروء المعلوم بالقراءة وبقولهم المكتوب في المصاحف المفهوم
من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من الالفاظ المسموعة وهذا
اي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم بان
المعنى المعلوم المفهوم ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس

ونفس العلم به اما ما هو متعلق العلم والفهم فليس كالا فيه
ومتعلق العلم والفهم هو القديم بل قد نقل بعضهم اي بعض اهل
السنة انهم منعوا من اطلاق القول بحلول كلام الله تعالى في لسان
او قلب او مصحف وان اريد به حال اطلاقه الكلام اللفظي
رعاية للادب لئلا يسبق الى الوهم ارادة المعنى القديم وبالله التوفيق
هذا الكله كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك امور الاول
ان قوله لمشايخ الحنفية خلاف الى الحس يوذن بان الخلاف في المسئلة
غير معروف لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الاشعري الخلاف
لغيرهم في مقالة معروفة املاها في هذه المسئلة ورويناها عنه
بطريق متصلة اليه بما فيها من اجازته وعبارته ممن ذهب الى انه
يعني الايمان مخلوق حادث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله
ابن كلاب وعبد العزيز وغيرهم من اهل النظر ثم قال وذكر عن
احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون ان الايمان
غير مخلوق الامر الثاني ان الاشعري مال الى ان الايمان غير
مخلوق ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان في قول من قال
ان الايمان مخلوق ينطبق على الايمان الذي هو من صفات الله
تعالى لان من اسمائه تعالى الحسنى المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز
وايمانه هو تصديقه في الازل بكلامه القديم اخباره الازلي
بوحدانيته كما دل عليه قوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا ودلالته
تعالى ان تصديقه تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث
الامر الثالث انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند التامل

محل

١٤٦

محل خلاف لان المسئلة الكلام ان كان في الايمان المكلف به فهو
فعل قلبي يكتسب بمباشرة اسباب تحصله للمخلوق فلا يتجه
خلاف في كونه مخلوقا وان اريد الايمان الذي دل عليه اسمه
تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق لاخباره
بوحدانيته في قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله انني انا
الله لا اله الا انا فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم واما
ان اريد تصديقه رسله باظهار المعجزات على ايديهم فهو من
صفات الافعال وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة
والماتريدية واظهارها دعا بذلك على انه صدقهم بكلامه في ادعاء
الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله وتحقيقنا هذا
المحل على هذا الوجه من النفائس والحمد لله وحده فان قلت
نفرض الخلاف في اطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريدا انه
بالايمان المعنى اللغوي الصادق بالايمان الذي هو وصفه
سبحانه وبالايمان الذي هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون
القائل مجوزا ان اطلاق ان الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان
عنده الى المكلف به خاصة لانه المتبادر من اطلاقه في لسان
اهل الشرع لا احتمال ارادة ما يصدق به وبغيره عقيدة جدا
بحمل غيره والقائل هو انه ينظر الى صدق الايمان على الايمان
الذي هو وصف لله تعالى وان الاطلاق يوهم القول بانه مخلوق
وهو خطا وضلال فقد تحقق ما هو محل النزاع قلنا ليس هذا
خلافا في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس

كلامهم فيه المسئلة الثالثة اختلف في جواز ادخال
الاستثنا في الايمان بان يقال انا مؤمن ان شاء الله فمنعه
الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه قالوا [illegible]
حتما واجازه كثير من العلما منهم الشافعي واصحابه وهذا النقل
عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض
بان شيخ الاسلام ابا الحسن السبكي نقل في كتابة له مفرد .
في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثنا هو قول
اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية
والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية
قال وهو قول سفيان الثوري انتهى ولا خلاف بينهم اي
بين القايلين بدخول الاستثنا والقايلين بمنعه في انه لا يقال
انا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوته اي الايمان للحال اي
حال التكلم بالاستثنا المذكور والا اي وان لم يكن ذلك
بان كان الاستثنا للشك كان الايمان منتفيا لان الشك
في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به
دون شك غير ان بقاه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان
الموافاة اي الذي يوافي العبد عليه اي ياتي متصفا به
اخر حياته واول منازل اخرته غير معلوم له ولما كان
ذلك يعني ايمان الموافاة هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ
عند المتكلم بقوله انا مؤمن ان شاء الله في ربطه اي الايمان
في قوله انا مؤمن بالمشية وهو اي ايمان الموافاة امر

مستقبل

مستقبل فالاستثنا فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن
لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فلا وجه لوجوب تركه
الا ان اي لكن لما كان ظاهر التركيب في قول القايل انا مؤمن
ان شا الله الاخبار بقيام الايمان به في الحال وقران بالنصب
عطفا على قوله الاخبار اي كان ظاهر التركيب امرين الاخبار
المذكور واقتران كلمة الاستثنا به اي بالاخبار بقيام الايمان
به في الحال كان تركه اي ترك الاستثنا ابعد عن التهمة بعدم
الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجبا لذلك
ولما كان هذا انما يتمشى عند اطلاق اللفظ دون قصد الى ايمان
الموافاة المقتضي للتبرك بالمشية خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم
في الحال اما من علم قصده تبرا من ظاهره فلا وجه لمنعه اشار
الى الجواب عن هذا بقوله واما من علم قصده ايمان الموافاة
وانه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة فربما تعتاد
النفس اي تعتاد بان تاتي بالاستثنا المذكور والتردد في الايمان
في الحال لكثرة اشعارها اي اشعار النفس بواسطة كلمة
الاستثنا بترددها اي النفس في ثبوت الايمان واستمراره
وهذه اي كثرة اشعار النفس بالتردد في ثبوت الايمان واستمراره
المشعر اذ قد يجر الى وجوده اي التردد في الثبوت والاستمرار
اخر الحياة الاعتياد فاعل يجر به اي بذلك التردد وهو
والشيطان متسلل اي متطلع مجرد نفسه كما اي ليسبك
ساع في هلاكك يا ابن ادم لا تغفل له سواك فيجب حينئذ تركه

اي الاستثنا المودي الى هذه المفسده وانت خبير بان
اشعار اللفظ في نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف
المفروض اذ الغرض قصد التبرك لاجل اباية الموافاة خوفا
من سوء الخاتمة وبالله التوفيق المسئلة الرابعة الايمان
باق مع حكما مع النوم ومع الغفلة ومع الغشية اي الاغماء
ومع الموت وان كان كل منها اي من هذه الحالات الاربع يضاد
التصديق مطلقا حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص
ويضاد المعرفة كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة
ولكن بالشرع حكم ببقائهما اي التصديق والمعرفة الى ان يقصد
صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما اي
باكتساب امر حكم الشرع بمنافاته لهما على ما عرفته فيما سبق
فيرتفع بهذا الاكتساب ذلك الحكم اي حكم الشرع ببقائه
خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة
اي فلا يوصف النائم ولا الميت بانه مومن وفي عبارة المصنف
هنا نظر من وجهين احدهما انه جعل خلاف المعتزلة في ان النوم
والموت يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم اهل السنه
مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه ما هو محل الخلاف الثاني ان
ما اقتضاه كلامه ان المعتزلة قايلون بسلب الايمان
عن النائم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم وهو
انهم انما اوردوا ذلك الزاما لمن قال ان الايمان هو
التصديق فقط دعواهم الاجماع على وصف النائم ونحوه

بالايمان

بالايمان وعبارة المواقف عنهم انهم قالوا لو كان الايمان
هو التصديق لما كان المرء مومنا حين لا يكون مصدقا
كالنائم حال نومه والغافل حال غفلته وانه خلاف الاجماع
ثم ذكر في المواقف جواب اهل السنه عن ذلك بقوله قلنا
المومن من امن في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه بل
لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا اي وان لم يكن الامر
كما ذكرناه ورد عليهم اي على المعتزلة مثله في الاعمال اي لانها
عندهم من الايمان والنائم والغافل ليسا في الاعمال
المعتبرة في الايمان فلا يكونان مومنين ولا مخلص لهم الا بان
الحكمي كالمحقق انتهى وقد استدل المصنف بقياس وصف الايمان
على وصف النبوة فقال واذا قلنا ان النبوة من الانبا
والنبي بهمز ودونه بمعناه المنبي عن الله تعالى وهو بدون
الهمز مخفف من المهموز بقلب الهمزة والادغام فلا شك
انه اي النبي يبقى نبيا في حال النوم ولا يسلبها في حال
الموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه
اي عن الله تعالى الامن واحده ولا يرتاب في ذلك من له ادنى
مسكة وايضا الاتفاق واقع على ان حكم النكاح وحكم سائر
العقود باق بعد فنا الايجاب والقبول الذي هو مسمى العقد
لحاجة الناس الى ذلك والحاجة فيما نحن فيه من الايمان اليه
اي الى بقا الحكم اشد اي اكد لان عصمة الدم والمال منوطة به
دايما اذ كانت النبوة بدون همز ماخوذة من النبوة بفتح

النون وسكون الموحدة بمعنى الوقعة ليكون معناها مرتبة من مراتب القرب المعنوي وهو قرب المنزلة عند الله تعالى خاصة نعت ثان وجملة تقترن بها في موضع النعت الثالث اي موصوفة بانه اي يقترن بها ايجاب التبليغ من الله تعالى بمن اوحي اليه بذلك اي بان يبلغ عن الله اجلا لا لمن حمله الله تعالى ذلك التبليغ وكلفه القيام باعبايه فهي اي النبوة بهذا المعنى بعينها باقية ابدا وصفا للروح اذ الروح لا تفنى بفناء البدن والله اعلم قال المصنف رحمه الله ولنختم هذا الكتاب بايضاح عقيدة اهل السنة والجماعة بان نذكر اجمالا ما تقدم تفصيل معظمه فان في ذكر الجمل بالاجمال بعد ذكر التفاصيل جمعا لمتفرقها يحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها وهي اي عقيدة اهل السنة انه اي الرب تعالى واحد يعني انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه لا يشبه ولا يشبه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل لا شريك له في الالوهية وفي استحقاق العبادة منفرد بخلق الذوات بصفاتها وخلق افعالها فلا خالق سواه سبحانه ومنفرد بالقدم بذاته وبصفاته الذاتية فلا ابتدا لوجوده ولا قديم بذات ولا بصفة سواه سبحانه وكذا صفاته الفعلية فهي قديمة عند الحنفية من عهد الامام الى منصور رحمه الله ومن بعده مر لكونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل وجود المخلوقين ورازق قبل وجود المرزوقين اي ان

سعود لاجل متعلق بايجاب التبليغ والمعنى ان ايجاب التبليغ للاجلال
صح

هذا الوصف ثابت له في الازل والاشعرية ردوا ذلك الى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من الحيوة العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد سا[ق]ها المصنف على تفصيل لها فقال وصفات ذاته وهو مبتدا خبره قوله حياته وما عطف عليها اي هي حيوته وعلمه الى اخرها والحيوة صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها وحيوته تعالى بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حيوة المخلوق وعلمه تعالى وهو صفة بها انكشاف الاشيا بلا ارتسام لصورها في قلب ولا دماغ لتعاليه سبحانه عن التاثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل جزئي كان اي وجد في الخارج او هو كائن قبل كونه اي وجوده الخارجي من حركة كل شعرة ونحوها كالذرة والهبا وسكونها بيان للجزئيات التي هي من متعلق العلم عند اهل السنة بعلم واحد لان كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وانما التكثر في التعلقات والمتعلقات لم يتجدد له سبحانه علم بسبب تجدد المعلومات كعلوم المخلوقين وقدرته بالرفع عطفا على حيوته ايضا على كل الممكنات وارادته وقد سبق تعريفها ارادة واحدة قايمة بذاته لكل الكاينات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه وامره وكل من المحبة والرضى وهما بمعنى اخص من الارادة والمحبة وهما بمعنى واحد من الرضى والمحبة هو الارادة من غير اعتراض في الامر

كلام نفسي والمعاصي بإرادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره
قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل إن الله لا يأمر بالفحشاء
والله لا يحب الفساد والكل أي كل الكائنات من الطاعات
والمعاصي وغيرهما بقضائه وقدره تعالى بلا جبر منه
ولا إجبار في الأفعال التكليفية والقضاء عند الأشعرية كما قد
عن شرح المواقف هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى إيجاده إياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأفعالها أو كما مر في
المتن عن القشيري وقررناه من أن معنى قضائه تعالى علمه
أزلا بالأشياء على ما هي عليه ومعنى قدره إيجاده إياها
على ما يطابق العلم وسمعه بالرفع عطفا أيضا على جبروته
بلا صماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة على الأجسام اللينة
وكلام النفس فإنه تعالى يسمع كلا منهما وبصره بالرفع عطفا
كما مر بلا حدقة يقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك أي
الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين لكل موجود متعلق
بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم أو حادث جليل أو
دقيق كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة
الظلماء وخفيا بالسرائر متكلم بالرفع خبر ثالث لأن أي أنه
تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف
أي هو متكلم بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدا منافي الآفة
والسكوت والمراد أن كلامه تعالى منزه عما يعتري الكلام

النفسي الذي هو صفة للمخلوق من لأنه المسماة بالخرس
الباطني وهو عدم اقتداره على أداء الكلام في النفس ومن
السكوت الباطني الذي هو ترك الأداء مع القدرة عليها
لا ليس بصوت ولا حرف لأن الحروف والأصوات أعراض
حادثة وهو سبحانه لا تقوم الحوادث به لأنه لو جاز قيام الحوادث
به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث
بضده الحادث لزواله وبقابليته هو فلا تقع عليه حركة
ولا سكون لأنهما من صفات الأجسام وهو تعالى منزه عن
الجسمية كما مر أول الكتاب ولا يحل تعالى في شيء لا ذاته
ولا صفاته أما ذاته فلأن الحلول هو الحصول في الحيز تبعا
وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ولأن الحلول
ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال إلى المحل وأما صفاته
فلأن الانتقال من صفات الذوات بل الأجسام ليست
صفاته من قبيل الأعراض لأن الأعراض حادثة وهو تعالى
منزه عن قيام الحوادث بذاته ولا عينه ولا غيره أي ليست
صفاته عين ذاته ولا غير ذاته أما أنها ليست عين
الذات فظاهر وأما أنها ليست غير الذات فالمراد
بالغير هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه
أحدث سبحانه العالم باختياره خلافا للفلاسفة في قولهم
عن الآخر بالإيجاب الذاتي من غير غرض له تعالى في إحداثه
هو أي ذلك الغرض استكمال أي طلب حصول كمال زائد

على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له بايجاد ما يوجد
ولا ما اوجده من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه
باسمايه وصفات ذاته لا ضد له ولا مشابه في ذات ولا في
صفة ولا في فعل ولا حد له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوي
على اجزا الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله
ولا نهاية عطف على سابق وعلى الثاني عطف تفسير وعلى ارادة
المعنيين معا عطف خاص على عام ولا صورة لان المعرف
من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام
وقد ثبت فيما تقدم انه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها
تستحيل عليه سبحانه سمات النقص كالجهل والكذب بل تستحيل
عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا من صفات الاله
صفة كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان وقد مر
هذا التنزيه مع ادلته اول الكتاب لا يكون في ملكوته تعالى
الا ما شا من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر بل لا تقع لمحة ناظر
ولا فلتة خاطر الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شي بل هو الغني
مطلقا قال تعالى والله الغني وانتم الفقرا فكل موجود مفتقر اليه
تعالى في وجوده وبقايه وساير ما يحتاج به وانه تعالى حليم
بالايلام ويناسبه ما بعده او حكيم بالكاف كما وصف به نفسه
في كتابه العزيز متكررا خلق ما خلق على وفق الحكمة بتضمن مصالح
دنيوية او دينية وامر بما امر على وفق الحكمة كذلك ونهى
عما نهى عنه كذلك عفو بمحو اثر العصيان ويكفره بالاحسان

غفور للكباير لمن شا ممن مات مصرا على الكباير خلافا للمعتزلة
واصل الغفر لغة الستر والمراد به هنا ستر ما لعيب ظهوره
من العبيد محمودا والغفران بشفاعة من شا تعالى ان يشفع
من نبي او ولي او لا بشفاعة بل برحمته تعالى الا الكفر فانهم
مخلدون في النار قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشا والمومنون مخلدون في الجنة
بعد دخولهم اياها ابتدا من غير عذاب بسبق او بعد عاقبة
علام امرهم ان ادخلوا النار بجرايمهم فانهم يخرجون منها
ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى ولا تبيد
اي لا تفنى الجنة ولا النار كما نطق به الكتاب العزيز والسنة
من الخلود في كل منهما ابدا ولا تموت الحور العين عند ابي حنيفة
بل هن خالدات فيمن استثنى الله بقوله تعالى الا من شا الله
وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان كما مر مع دليله ويراه
المومنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة بين الرائي
والمرئي كما مر مع الاستدلال له وانه تعالى ارسل رسلا
مبشرين ومنذرين اولهم ادم صلى الله عليه وسلم ارسل
الى بنيه يعلمهم الشرايع واما ما في حديث الشفاعة من قول
المستشفعين لنوح عليه الصلاة والسلام انت اول الرسل
فالمراد الى قوم كفار واكرمهم اي الرسل عليه تعالى هو
خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذي لا نبي بعده وانزل
عطف على ارسل كتبا على بعض انبيايه بين فيها امره ونهيه

ووعد ووعيد اخرها نزولا القرآن وكلها كلام
الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء
والمسموع وبهذا الاعتبار كان القرآن افضلها والا فالكلام
النفسي واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد في تفضيل بعض
السور والآي فمعناه ان قراءته افضل لما انه انفع للمتدبر
العامل به او لان ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه اكثر وانه
بقوله اخرها القرآن الى انه ناسخ لها تلاوة وكتابة ونسخ
لبعض احكامها وانه تعالى يحيي الموتى فيبعثهم باجسامهم
وانه لا يجب عليه سبحانه شيء كما مر كل من الامرين
مع دليله ويجب على المكلفين من خليقته محبته الاختيارية لربه
المكتسبة بالنظر في انعامه بالايجاد والامداد بالنعم
والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم ويجب شكره على المكلفين
من خليقته وان سؤال الملكين وعذاب القبر
والميزان والحوض والصراط كل منها حق كما مر مفصلا
واشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى
ابن مريم عليه الصلوة والسلام من السماء وخروج يأجوج
ومأجوج وخروج الدابة كما في سورة النمل وفي جامع
الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصى موسى فتجلو وجه
المؤمن وتخطم انف الكافر الحديث وطلوع الشمس من مغربها
كل منها حق وردت به النصوص الصحيحة الصريحة

وان خليفته الحق بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن ثم علي والتفضيل بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله
موضحا في محله والله بالنصب سبحانه نسأله من عظيم جوده
وكبير منه اي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله إيانا الثبوت
على تيقن ذلك كله مسلمين انه سبحانه ذو الفضل العظيم
والطول العميم وهو سبحانه حسبنا اي محسبنا وكافينا
وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول اي لا احتيال او لا طاقة
ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم ورضي الله تعالى عن ائمة سلفنا الصالحين

والحمد لله وحده تم ذلك
بحمد الله وعونه
وحسن توفيقه
م